فلسفة التاريخ

عند ابن خلدون

تأليف

الدكتورة زينب الخضيري

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة

القاهرة ت/ ٩٠٤٦٩٦

فلسفة التاريخ

عند

ابن خلدون

تأليف

الدكتورة زينب الخضيري
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤٠٩ هـ — ١٩٨٩



دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة
القاهرة ت/ ٩٠٤٦٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

للأستاذ الدكتور /

يحي هــويدى

اعترافا بفضله وتقديراً لتوجيهه السديد.

المحتويات

الصفحة

مقدمة

يظهر جليا لمن يدرس ابن خلدون ويحاول الإحاطة بما كتب عنه ، أنه كان من المفكرين العرب الذين حظوا بقدر هائل من الدراسات المختلفة النوعيات . ولعل هذا التنويع مرجعه تعدد جوانب فكر ابن خلدون ، إذ بحث فيلسوفنا فى فلسفة التاريخ وفى علم التاريخ وفى كل من علم الاقتصاد والاقتصاد السياسى والاجتماعى كما بحث فى الفلسفة السياسية وفى التصوف وله بعض المحاولات الجادة الرائدة فى مجال علم الاجتماع حتى يمكن تلقيبه بمؤسس علم الاجتماع . كما يلاحظ دارسو فكر ابن خلدون من جهة أخرى أن اهتمام الغرب به فاق بكثير كيفا وكما اهتمامنا نحن أصحاب الثقافة العربية به. إن الغرب هو الذى أعاد اكتشاف ابن خلدون فى العصر الحديث ولعل أبسط وأوضح دليل نقدمه على هذا أن د. عبد الرحمن بدوى عندما قدم ، فى نهاية كتابه عن « مؤلفات ابن خلدون » الذى أصدره عام ١٩٦٢ بتكليف من المركز القومى للعلوم الاجتماعية والجنائية ، احصاء البحوث المختلفة التى تناولت ابن خلدون سواء كانت فى صورة كتاب أو مقال أو رسالة جامعية سجل أن عدد هذه البحوث مائتين وستة وسبعين بحثا منها واحد وستين بحثا باللغة العربية ومائتان وخمسة عشر بحثا باللغـات الأجنبية المختلفة . ولا بد أن هناك عشرات البحوث التى ظهرت بعد ذلك فالأيام تكشف دائما عن جوانب جديدة فى فكر ابن خلدون تستحق الدراسة ، فالمقدمة وهى التى تضمنت أهم هذه الجوانب الفكرية تبدو ككنز لا ينضب . ومن الكتب الجديدة التى ظهرت بعد هـذا الاحصاء كتاب ايف لاكوست وهو بالفرنسية وعنوانه « ابن خلدون — نشأة علم التاريخ وماضى العالم الثالث » وقد أصدره عام ١٩٦٦ وهو من أحسن الكتب التى تناولت ابن خلدون ويمتاز بالقائه نظرات حديثة عصرية على فكر ابن خلدون وهناك أيضا كتاب د . محمد محمود ربيع الذى أصدره عام ١٩٦٧ بالإنجليزية ، وقد كان أصلا رسالته للدكتوراه وهو بعنوان « النظرية السياسية عند ابن خلدون » ،

وهو يمتاز بالدقة والموضوعية العلمية . وهناك رسالة أخرت نشرت فى كتاب عام ١٩٧٠ ، وهى الرسالة التى تقدم بها د . عبد الرازق المكى للحصول على الدكتوراه من جامعة الاسكندرية وهى بعنوان « الفكر الفلسفى عند ابن خلدون » . وهى رسالة شاملة لمعظم فكر ابن خلدون الفلسفى سواء كان سياسيا أو تاريخيا أو اجتماعيا . ولا يفوتنا أن نذكر كتاب بوسكيه : « ابن خلدون — النصوص الاجتماعية والاقتصادية فى المقدمة» الذى صدر عام١٩٦٥ ، وهو عبارة عن مقدمة قيمة جدا وإن كانت قصيرة ثم ترجمة لبعض نصوص المقدمة بعد ترتيبها حسب الموضوعات بحيث تعالج فكره الاجتماعى والاقتصادى . ويجب أن نذكر أيضاً كتاب د . محمد عزيز الحبابى بالفرنسية وهو بعنوان « ابن خلدون » ويتناول ابن خلدون من زاوية عصرية ، وقد صدر عام ١٩٦٨ ، وكذلك كتاب شارل عيسوى بالانجليزية « فلسفة عربية للتاريخ » وهو عبارة عن مقدمة سريعة ثم ترجمة لبعض نصوص المقدمة ، وقد صدر عام ١٩٦٣ ، ولا بد أن هناك بحوثا أخرى تناولت ابن خلدون وصدرت بعد عام ١٩٦٢ أى بعد احصاء د . عبد الرحمن بدوى وإن لم أستطع الوصول إليها ، فما زال العالم يهتم بابن خلدون وإن تفوق اهتمام الغرب به على اهتمام الشرق ... للأسف !

ولقد تعرضنا فى بداية دراستنا لمشكلة أساسية وهى موقف ابن خلدون من فلسفة التاريخ ومن علم الاجتماع فكان علينا أن نحدد هل كان فيلسوفا للتاريخ أم كان عالما اجتماعيا ؟ أم كان الاثنين معا ؟ وترجع صعوبة القطع فى هذه المسألة إلى تداخل المجالين إلى حد كبير ، وخاصة إذا كنا نعنى بعلم الاجتماع هذا العلم الذى ظهر فى بداية القرن العشرين وأقول هذا لأن علم الاجتماع قطع شوطا طويلا فى طريق الأخذ بمناهج البحث العلمى ، مما جعله يختلف كثيرا عن فلسفة التاريخ التى تدور أساسا فى فلك الفلسفة . والفرق بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ كما هو معروف هو أن علم الاجتماع يدرس الظواهر الاجتماعية ، سواء فى حالة ثبوتها أم فى حركتها ، بطريقة تجريبية بقدر الامكان ، بينما تدرس فلسفة التاريخ هذه

الظواهر بطريقة أعم ، غير مقيدة بالزمان أو المكان ، تدرسها من حيث الغاية التى تسعى اليها والقانون المطلق الذى يتحكم فيها عبر التاريخ. وقد أوضحنا فى بحثنا هذا أن ابن خلدون كان أساسا فيلسوفا للتاريخ ، وإن كانت له بعض المحاولات الرائدة فى علم الاجتماع . وفى الحقيقة يمكن اعتباره مؤسسا لعلم الاجتماع دون أن نعتبره عالما اجتماعيا حقيقيا . وقد يبدو لأول وهلة أن فى قولنا بعض التناقض ولكننى أوضح ذلك قائلة إن علم الاجتماع فى بدايته كان مختلطا أشد الاختلاط بالفلسفة ، فلم يكن قد استقل بعد عنها ليصبح فرعا من فروع العلم . ولذا فأصحاب المحاولات الأولى فى علم الاجتماع وعلى رأسهم بلا شك ابن خلدون يعدون فلاسفة تاريخ أكثر منهم علماء اجتماع ولقد أدرك الغرب ذلك ولذا كانت معظم بحوثه عن ابن خلدون تدور حول دراسته فى فلسفة التاريخ .

أما الشرق فإن معظم البحوث العربية التى ظهرت فى النصف الأول من القرن العشرين كانت تتمسك بكون ابن خلدون عالما اجتماعيا لماذا ؟ ربما افتخارا ، وخاصة أن علم الاجتماع من العلوم الحديثة ، وربما لأنه لم يكن قد وقف بعد على مناهج بحث علم الاجتماع الحديثة وبالتالى خيل إليه أن محاولات ابن خلدون هى من صميم علم الاجتماع . على كل حال لقد بدأت البحوث فى الشرق تدور فى السنين الأخيرة حول فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون وتهتم بهذا الجانب من فكره .

تناولنا فى هذا البحث « فلسفة التاريخ عند ابن خلدون » لحاولنا النظر لفكره من زاوية عصرية دون أن نحمله يقول ما لم يقله بالطبع ، ولذلك اعتمدنا دائما على ذكر النصوص فى تأييد أرائنا ، فهى الدليل القاطع على صحة الرأى . ولا شك فى أن دراسة ابن خلدون من خلال مفاهيم معاصرة لا يعنى تشويه فكره والتعسف فى محاولة جعله عصريا ، بل هى الوسيلة الوحيدة للكشف عن آرائه الحقيق . والحق أن ابن خلدون لم يستطع أن يصل فى تحليلاته الموضوعية إلى نتائجها الطبيعية التى كان يمكن أن يصل اليها لو قدر له وعاش فى عصرنا ، وذلك

نظراً لظروف عصره ، لكنه على أى حال قد أعطانا مفاتيح بعض التحليلات أو بمعنى آخر أعطانا بعض المفاهيم العبقرية التى سبق بها عصره أو التى جعلته مبشراً لكثير من مفكرى العصر الحديث .

لقد طبق كما بينا مبدأ العلية على الدراسات الاجتماعية قبل مونتسكيو بأربعة قرون وإن كان قد صبغه بصبغة اسلامية . ولقد أبرز ابن خلدون قبل بودان بقرنين ، (ومونتسكو من بعده) تأثير البيئة الطبيعية والمناخ على عادات وتقاليد الشعوب ، وعلى تقدمها الاقتصادى ، بل وتقدمها الفكرى .

وتوصل قبل تارد الفرنسى إلى القول بقانون التقليد . وأهم من هذا كله توصل إلى ما يشبه نظرية القيمة قبل ماركس بخمسة قرون ولقد عقدنا مقارنة بينهما فى هذا الصدد معتمدين على النصوص أيضا ، حتى يظهر التشابه المذهل بين فكر هذين المفكرين العظيمين . كما بينا التشابه بين نظرية تقسيم العمل عندهما أيضا .

درس ابن خلدون الدولة فى حالة ثبوتها وفى حالة تطورها . والدولة كتنظيم سياسى ، أو الدولة كما ينبغى أن تكون ، موضوع للفلسفة السياسية ، وقد تناولت عدة دراسات هذه الناحية من فكر ابن خلدون . أما الدولة فى تطورها عبر التاريخ فهى ضرب من ضروب دراسات فلسفة التاريخ . ولقد أبرزنا التشابه بين نصوص ابن خلدون ونصوص الماركسيين فى هذه المسألة .

ولقد أظهرت هذه المقارنات بوضوح الناحية الجدلية فى فكر ابن خلدون . فالعصبية التى درستها باعتبارها العامل الأساسى المحرك للدولة منذ نشأتها ، لها مسار جدلى ، والدولة بدورها تخضع فى تطورها للديالكتيك . والتطور عموما عند ابن خلدون تطور ديالكتيكى كما سيتضح من دراستى . فكل شىء عند ابن خلدون ينشأ ، وينمو ، ويتطور ، ثم يتلاشى لتبدأ الدورة من جديد ،

ولكن من نقطة أكثر تقدما ، ولذا فهو تطور لولبي أو حلزونى مثله مثل التطور عند ماركس .

رأى ابن خلدون أن التاريخ فى سيره يخضع أساسا للعامل الاقتصادى وبذلك يكون صاحب المقدمة هو المؤسس الحقيقى للمدرسة المادية التاريخية . وابن خلدون مثل مثله مثل الماركسيين لا يفسح للأبطال أى دور فى صنع التاريخ ، بل يرى أن الاقتصاد والطبيعة هما العاملان الأساسيان اللذان يتحكمان فى سير التاريخ ويوجهانه .

وهناك جانب هام من فكر ابن خلدون المتعدد النواحى درس كثيرا وتناولناه مع ذلك بالدراسة لأهميته ، ألا وهو تفكيره الدينى ، فابن خلدون من تلاميذ الغزالى ، فهو من الآخذين بمذهب الأشاعرة الأوائل .

ولقد عقد كثير من الباحثين مقارنة بين مكيافيللى الفيلسوف الإيطالى الذى عاش فى القرن السادس عشر وابن خلدون ، ولكننا لم نفعل ذلك لاعتقادنا بأن هناك اختلافا شديداً بينهما ، إذ لم يضع هذا المفكر الإيطالى فلسفة للتاريخ بمعنى الكلمة ، بل حاول فى كتابه الرئيسى « الأمير » أن يضع أسس الحكم ، ويبين كيفية إقامة الدول والتوسع فيها حتى يستطيع أن يهتدى بآرائه من يريد من الحكام . ولقد جاءت المبادى التى وضعها غاية فى القسوة وبعيدة كل البعد عن الأسس الأخلاقية . فبينما « الأمير » يخدم غايات عملية ، نجد المقدمة بعيدة كل البعد عن هذا الهدف .

ويقول لنا د . الحبابى إن فلسفة التاريخ يجب ألا تعنى تأملا بحتا لأنها مساهمة واقعية فى فهم الماضى والحاضر ، من أجل التنبؤ بالمستقبل وباتجاهه . ولقد جاءت مساهمة ابن خلدون فى فلسفته التاريخية فى أنه جعلها تمد جذورها فى المجتمع الكلى للناس وهم يعملون .

إن ابن خلدون كما سيتضح من الرسالة فيلسوف أقدامه على الأرض ، الأرض التي يعيش الإنسان على ظهرها ويعمل عليها ليسد احتياجاته . وابن خلدون آخر سلسلة المفكرين العظام الذين ظهروا في الحضارة العربية في العصور الوسطى ، وهو يبدو كثمرة أرق وأنضج من غيرها بطريقة فريدة في شجرة الحضارة العربية .

ونختتم كلامنا بما قاله جارودى في مقاله عن « ابن خلدون » في الهلال : « إن ابن خلدون واحد من هذه المصادر العظيمة الخصبة التي تفخر بها الاشتراكية العلمية اليوم بصفة عامة ، والتي يفخر بها الاشتراكي العربي بصفة خاصة » ، وهذا ما حاولنا بيانه في دراستنا لهذا المفكر العبقري الذي سبق عصره وما زال فكره حتى الآن يدرس ويسطع ويكشف دائماً عن جديد .

الفصل الأول

حياة ابن خلدون ومؤلفاته

« من وجهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربى بأسم من ألمع الأسماء . فلا العالم الكلاسيكى فى القرون القديمة ولا العالم المسيحى فى القرون الوسطى يستطيع أن يقدم إسما يضاهى فى تلألئه ذلك الاسم . كان رجلا منقطع النظير بين أهل دينه ومعاصريه فى موضوع الفلسفة التاريخية كما كان « دانتى » فى الشعر ، و « بيكون » فى العلم بين أهل دينهما ومعاصريهما »[1] . « كل من يقرأ المقدمة لابد أن يعترف بأن حق ابن خلدون فى ادعاء هذا الشرف ، شرف التسمية بإسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ ، أقوى وأثبت من حق كل كاتب آخر سبق فيكو[2] » .

« ابن خلدون فى المقدمة التى كتبها لتاريخه العام قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة التاريخ ، وهى بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أى عقل فى أى زمان ، ومكان[3] .

إن النصين الأولين للعالم الانجليزى روبرت فلنت ، أدق من أرخ لفلسفة التاريخ ، أما النص الثالث فهو لتوينبى المؤرخ الإنجليزى المعاصر ، وصاحب نظرية هامة فى فلسفة التاريخ . فمن هو ابن خلدون هذا الذى رفعه هذان العالمان إلى أرفع مراتب الفكر الانسانى ؟

---

(1) R. Flint. History of the philosophy of history. Edition w. Blackwood and Sons Ltd , 1894 , p. 86.

(2) Ibid, p. 157.

(3) A. Toynbee : A study of history—Vol. III, Oxford University Press, London 1948, p. 323.

١ - حياته

(أ) نسبه واسرته

هو عبد الرحمن أبو زيد ولى الدين بن خلدون . اسمه عبد الرحمن ، وكنيته أبو زيد ولقبه ولى الدين وشهرته إبن خلدون . ويبدأ هو كتاب « التعريف » بالتعريف بنفسه وبنسبه فيقول إنه « عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد ابن الحسن بن جابر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون » (١) . ويقول د. على عبد الواحد وافى فى كتابه « عبد الرحمن بن خلدون » ان ابن حزم ذكر فى كتابه الشهير « جمهرة أنساب العرب أن اسرة ابن خلدون ترجع إلى أصل يمانى حضرمى وأنها تنسب إلى وائل بن حجر وهو صحابى معروف (٢) . ولقد دخل خالد بن عثمان الذى اشتهر فيما بعد باسم خلدون وهو من أحفاد وائل بن حجر إلى الأندلس مع الغزاة العرب ، وأنشأ بيتا فى قرمونة . ثم انتقلت أسرة خلدون كما جاء فى التعريف إلى أشبيلية . وعندما استولى ابن « أدفونش » على اشبيلية انتقلت الأسرة الى تونس وذلك فى منتصف القرن السابع الهجرى (٣) . ولقد اشتهرت أسرة خلدون بالعلم وبالجاه وبتولى أعلى مناصب الدولة .

---

(١) التعريف بان خلدون ورحلته غربا وشرقا — نشر وتعليق محمد بن تاويت الطنجى — لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥١ — ص ١

(٢) على عبد الواحد وافى : عبد الرحمن بن خلدون — مسلسلة أعلام العرب سنة ١٩٦٢ — ص ١٤

(٣) التعريف ص ٤ إلى ص ١١ .

(ب) العصر الذي عاش فيه :

كان العصر الذى عاش فيه ابن خلدون هو نهاية العصور الوسطى وبداية عصر النهضة إذ عاش ابن خلدون فى القرن الرابع عشر الميلادى (الثامن الهجرى) . وكان هذا القرن فترة تغيرات تاريخية هائلة فى الناحيتين السياسية والفكرية معا . ففى أوروبا كانت بشائر النهضة تلوح فى الأفق ، أما بالنسبة الدولة الاسلامية فقد كانت هذه الفترة بالنسبة لها فترة تدهور وانحدار . فقد سقطت الخلافة العباسية فى بغداد على أيدى المغول بقيادة تيمور لنك . أما بالنسبة للأندلس فقد كان النصارى يتحفزون للقضاء على ما تبقى منها فى أيدى المسلمين ، إذ كانت أهم مراكز الحضارة الأندلسية قد سقطت فى أيديهم ، وأعنى طليطلة وقرطبة وإشبيلية ، ولم يبق لديهم إلا قطعة صغيرة فى الجنوب العربى تكاد تنحصر فى غرناطة وبين المرية وجبل الفتح . وكان « بنو الأحمر » هم الذين يحكمون المنطقة إلا أنهم كثيرا ما كانوا يتنافسون فيما بينهم على الحكم . هذا بالنسبة للأندلس ، أما بالنسبة لشمال أفريقية — وهى التى تكون مع الأندلس المغرب العربى — فقد انهارت دولة الموحدين فى آخر القرن السابع الهجرى ، وانقسمت تلك المنطقة إلى ثلاث دويلات . فقامت فى تونس وكان يطلق عليها عندئذ أفريقية دولة بنى حفص وعاصمتها تونس ، وقامت دولة بنى عبد الواد فى المغرب الأوسط وعاصمتها تلمسان ، وكانت هذه الدولة أضعف الدول الثلاث وأكثرها استهدافا للفتن والانقلابات ، بينما قامت دولة بنى مرين وهى أقواها جميعا فى المغرب الأقصى وعاصمتها فاس . ولم يقف الانقسام والتفتت عند هذا الحد بل قامت إمارات صغيرة فى ظل هذه الدولة وخارجها على يد بعض الخوارج . وطبيعى أن هذا الانقسام الشديد كان من شأنه أن يؤدى إلى ثورات وانقلابات سياسية دائمة فلم تستقر دولة ولم يدم الحال لمرش[1] . ووسط هذا الصخب كان أصحاب الدول يعيشون فى بذخ شديد ويحاولون

---

(١) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون : حياته وتراثه الفكرى — الطبعة الثانية — القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٢ إلى ٢٥ .

دائما جمع كبار الأدباء والمفكرين حولهم كنوع من الترف . وكان ابن خلدون أحد هؤلاء المفكرين ، فقد عاش معظم حياته ملتصقا بأمير أو بآخر . فهو اليوم فى خدمة أمير ، وغداً فى صحبة سلطان آخر . هو دائما مع الأقوى يسير فى ركابه حتى إذا كلفه هذا الانقلاب على صديق . والتعريف ملىء بالأمثلة التى تدل على ذلك . ويقول لنا جاستون بوتول فى كتابه الممتاز عن ابن خلدون إننا قبل أن نحكم على أخلاقه وقيمه وتتهمه بسرعة التقلب وعدم الولاء يجب أن ننظر له فى إطار الظروف التى عاش فيها ، ففى مثل ظروف الدولة الإسلامية حينذاك تكون الخيانة الوحيدة التى تستحق هذا الاسم هى الخيانة الدينية لأن الشعور بالوطن لم يكن موجودا نظر للفتت الشديد داخل الدولة الإسلامية فى المغرب ، وكان الشعور الوحيد المقدس وقتذاك هو الشعور الدينى(١) .

(ج) حياته :

ولد عبد الرحمن بن خلدون فى تونس فى أول رمضان سنة ٧٣٢هـ أو ٢٧ مايو ١٣٣٢(٢) . كان أبوه هو معلمه الأول كما جرت العادة فى ذلك الوقت ، ثم قرأ القرآن على يد أستاذه أبى عبد الله محمد بن سعد بن برال . ثم درس العلوم اللسانية من لغة ونحو وصرف وبلاغة وأدب على أيدى عدة أساتذة أهمهم أبو عبد الله محمد بن العربى الحصايرى وأبو العباس أحمد بن القصار وأبو عبد الله محمد بن بحر . ودرس الحديث على يد شمس الدين أبى عبدالله الواديآشى ، ودرس الفقه على أيدى مجموعة من الأساتذة منهم أبو عبدالله محمد الجيانى وأبو القاسم محمد القصير . كما درس العلوم العقلية أو الفلسفية وهى ما وراء الطبيعة والمنطق

(١) Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosohie sociale . Paris 1930. pp. 79 - 80.

(٢) التعريف ص ١٥

والعلوم الطبيعية والرياضية والفلكية على يد أبى عبدالله محمد بن ابراهيم الآبلى وكان أعجابه بهذا الأستاذ شديداً [1] . كانت ثقافته موسوعية كما نرى ولكنه ما كاد يبلغ العشرين من عمره حتى إنقطع عن الدراسة ورمى بنفسه فى خضم الحياة السياسية المضطربة التى كان يتميز بها المغرب العربى فى ذلك الحين .أما لماذا ترك الدراسة فهذا ما يجيب عنه هو فى التعريف وفى المقدمة إذا يقول إن الطاعون انتشر فى البلاد سنة ٧٤٩هـ فأتى على والديه ومعظم اساتذته كما دفع بالآخرين إلى الفرار إلى المغرب الأقصى عام ٧٥٠ هـ [2] . وفى رأيى انه إلى جانب هذا السبب يوجد سبب آخر وهو حب ابن خلدون الشديد والذى لم يخمد أبدا للمغامرات والتنقل . وعندما استدعاه أبو محمد بن تافراكين صاحب الدولة الفعلى فى تونس عام ٧٥٢ لكتابة العلامة عن سلطانه أبى اسحق وهى : « وضع « الحمد لله والشكر لله » بالقلم الغليظ مما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم [3] . » بدأت رحلة المغامرات والمؤامرات فى حياة ابن خلدون الحافلة . وعندما زحف أحد الأمراء الحفصيين على تونس لينتزع تراث أبائه من ابن تافراكين وهزمه فى أوائل سنة ٧٥٣ هـ فر ابن خلدون خوفا إلى بسكرة وهى بلاد المغرب الأوسط . ثم تزوج حوالى عام ٧٥٤ هـ [4] . وعندما تولى أبو عنان الملك فى المغرب الأقصى زحف على

---

(١) التعريف ص١٥ الى ٦٦

(٢) المقدمة ـ المطبعة الأدبية فى بيروت ـــ طبعة ثانية ـــ سنة ١٨٨٦ ـــ ص ٢٩ .

(٣) التعريف ص ٥٥

(٤) على عبد الواحد وافى : عبد الرحمن بن خلدون ـــ سلسلة أعلام العرب . القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ٤٢ .

المغرب الأوسط واستولى على عاصمته تلمسان . تقرب اليه ابن خلدون فقرّبه هذا منه وجعله ضمن مجلسه العلمي واستعمله في الكتابة عنه ، وكان هذا في عام ٧٥٦ هـ.
وفي نهاية عام ٧٥٧هـ اتهم بالتآمر مع الأمير محمد صاحب بجاية لإسترجاع بجاية وهي من بلاد المغرب الأوسط ، فأمر السلطان أبو عنان بالقبض عليه ويتهم ابن خلدون الوشاة بإفساد ما بينه وبين السلطان . وكانت هذه عادته كلما اشترك في مؤامرة ضد أمير وفشلت ، فالوشاة دائما هم السبب ! يقول في التعريف « ثم اعتل السلطان آخر سبع وخمسين . . حتى أنمى إليه أن صاحب بجاية معتمل في الفرار ليسترجع بلده ، وبها يومئذ وزيره الكبير عبد الله بن علي فانبعث السلطان لذلك ، وبادر بالقبض عليه ،وكان فيما أنمى إليه أني داخلته في ذلك ، فقبض علي وامتحنني وحبسني وذلك في ثامن عشر صفر سنة ثمان وخمسين »[1] .

وعندما توفي السلطان في نهاية سنة ٧٥٩هـ أطلق الوزير حسن بن عمر سراحه وإعاده إلى وظيفته . وفي أوائل عام ٧٦٤هـ سافر إلى الاندلس ، إلى غرناطة ، وتقرب لسلطانها أبي عبد الله محمد بن يوسف بن اسماعيل بن الأحمر ثالث ملوك بني الأحمر وباني مسجد الحمراء الأعظم في غرناطة . وكانت تربط بينهما صداقة كما كانت تربطه أيضاً صداقة فكرية بوزير السلطان الأديب الشهير لسان الدين بن الخطيب . واختاره السلطان في العام التالي أي عام ٧٦٥هـ للسفارة بينه وبين ملك قشتالة ، بترو الطاغية لابرام صلح بينهما . ونجح ابن خلدون في مهمته إذا أصبح رجل سياسة من الدرجة الأولى . وعرض عليه الطاغية البقاء عنده ومنحه أملاك اجداده في اشبيليه ولكنه رفض . يقول في التعريف : « فلقيت الطاغية باشبيلية . وعاينت آثار سلفي بها ، وعاملني من الكرامة بما لامزيد عليه ، وأظهر الإغتباط بمكاني ،وعلم أولية سلفنا باشبيلية ،وأثنى علي عنده طبيبه إبراهيم بن زرزر اليهودي... فطلب الطاغية مني حينئذ المقام عنده ، وأن يرد عليّ تراث سلفي باشبيلية ، وكان بيد

---

(١) التعريف ص ٦٦—٦٧

زعماء دولته ، فتفاديت من ذلك بما قبله . . »(١) رجع إلى غرناطة واستقدم أسرته وعاش فترة هدوء . إلا أنها لم تطل إذ سرعان ما أفسد أهل الوشاية ما بينه وبين الوزير الصديق الأديب لسان الدين بن الخطيب الذى لم يكن يطمئن لمكانة ابن خلدون لدى السلطان ، وربما خشى على مكانته لديه ، وحدثت الجفوة بين السلطان وبين ابن خلدون وفى نفس الوقت جاءه كتاب السلطان أبى عبد الله صاحب بجاية يخبره أنه استولى عليها فى رمضان سنة ٧٦٥هـ ويدعوه إليه(٢) .

وذهب إلى بجاية وهى ثغر من أعمال أفريقيا فى منتصف سنة ٧٦٦ وكما يقول فى التعريف واستقبله أميرها استقبالا حسنا وتولى فيها الحجابة وهى منصب يوازى رئاسة الوزراء فى أيامنا هذه . وفى نفس الوقت كان يقوم بتدريس العلم فى أثناء النهار بجامع القصبة(٣) . كان إذن إلى جانب اشتغاله بالسياسة يشتغل بالعلم . وهكذا كان ابن خلدون دائما يشغل نفسه بهذين المجالين مما فيشغلانه .

ورغم كل الحفاوة التى لقاها من جانب السلطان الصديق فما كاد ينتصر عليه ابن عمه السلطان أبى العباس سلطان قسنطينة ويستولى على بجاية حتى إنحازله ابن خلدون وسلمه البلد باعتباره متوليا للحجابة . ويبدو أن السلطان الجديد لم يطمئن لهذه الشخصية التى تتنكر لسيدها لمجرد هزيمته ، تلك الشخصية التى تكون دائما على استعداد للتعاون مع الأقوى وشعر ابن خلدون بذلك ففر إلى بسكرة معتمدا على صداقة تربطه بشيخها أحمد بن يوسف بن مزنى .

يقول ابن خلدون فى التعريف« وجاءنى الخبر بذلك (يقصد مقتل أبى عبدالله)، وأنا مقيم بقصبه السلطان ، فتفاديت من ذلك ، وخرجت إلى السلطان أبى العباس

---

(١) التعريف ص ٨٤—٨٥
(٢) التعريف ص ٩١
(٣) التعريف ص ٩٨

فأكرمني وحباني ، وأمكنته من بلده ، وأجرى أحوالي كلها على معهودها ،وكثرت السعاية عنده فيّ ، والتحذير من مكاني،وشعرت بذلك،فطلبت الأذن في الانصراف بعهد كان منه في ذلك ، فأذن لي بعد لأي ، . . . وقصدت بسكرة ، لصحابة بيني وبين شيخها أحمد بن يوسف ابن مزني »[1] .

إستقر هو وعائلته نحو ست سنوات في بسكرة غادرها خلالها عدة مرات لانجاز بعض الاعمال في البوادي أو في المدن . وقد أصبح نتيجة لاحتكاكه المستمر بالبدو خبيراً كبيراً في شئونهم وأصبحت له سيطرة كبيرة عليهم . وتلك المعرفة الوثيقة بالبدو وبطبيعتهم وبطبيعة مجتمعاتهم هي التي ساعدته على وضع نظريته المبتكرة عن العصبية وعن تكوين الدولة.ولقد ساعده أيضاً ذلك التفهم العميق للبدو في توجيههم لخدمة السلاطين الذين كان يشايعهم لخدم بذلك على التوالي سلطان تلمسان أو المغرب الأوسط « أبو حمو » ، فسلطان المغرب الأقصى عبد العزيز . إلا أن هذا النفوذ القوي على العشائر أثار مخاوف صاحب بسكرة وخشي أن يزول نفوذه على القبائل تماما ولذلك عمل على أبعاده .

شعر إبن خلدون بذلك فقرر الرحيل هو وأسرته إلى تلمسان حيث السلطان عبد العزيز ، إلا أن هذا السلطان الصديق توفي وابن خلدون في الطريق إليه وحل محله ابنه ابو بكر السعيد محمد بن عبد العزيز بن أبي الحسن . وعلم صاحب المقدمة أن البلاط قد تحول من تلمسان إلى فاس سنة ٧٧٦هـ كما عرف أن أبا حمو قد تمكن من استرداد تلمسان فذهب إلى فاس[2] . وبعد عدة مغامرات انتهت بسجنه ثم الافراج عنه ، رأى أن قصور المغرب كلها لم تعد صالحة له فذهب إلى غرناطة لدى السلطان بن الأحمر .كان ذلك سنة ٧٧٦هـ وكانت هذه الرحلة رحلته الثانية إلى

---

(١) التعريف ص ٩٩ــ ١٠٠

(٢) علي عبد الواحد وافي : عبد الرحمن بن خلدون ص٧٢

الأندلس إلا أن بلاط فارس خشى دسائسه فطلب من سلطان غرناطة تسليمه إليه فأبى السلطان إلا أنهم توصلوا إلى إتفاق أرضى جميع الأطراف وهو عودة هذا السياسى المغامر إلى المغرب[1] . عاد إذن إلى تلمسان واستقر بها مع أسرته وكان ذلك فى عيد الفطر فى ٧٧٦هـ . ويبدو أنه وقد قارب الخمسين من عمره قد أرهقته الحياة السياسية القلقة التى عاشها ، أو يبدو أنه قد اشتاق إلى حياة خالية من الاضطرابات ، حياة كلها تأمل وتفكير وخلق. وفعلا قرر ابن خلدون التفرغ للتأليف فنزل عند اصدقائه بنى عريف فى أحد قصورهم فى قلعة بنى سلامة حيث قضى مع أسرته حوالى أربع سنوات .

يقول ابن خلدون متحدثا عن ذلك فى التعريف : « ولحقت بأحياء أولاد عريف وأنزلونى بأهلى فى قلعة ابن سلامة من بلاد بنى توجين ، فأقمت بها أربعة أعوام ، متخليا عن الشواغل كلها ، وشرعت فى تأليف هذا الكتاب ، وأنا مقيم بها وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذى اهتديت إليه فى تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعانى على الفكر حتى امتخضت زبدتها ، وتألفت نتائجها »[2] .

وتقع قلعة ابن سلامة هذه فى مقاطعة وهران وهى تابعة لبلاد الجزائر حاليا . أما الكتاب الذى يشير إليه فهو كتاب « العبر » ومقدمته التى يتحدث عنها هى المقدمة الشهيرة جدا التى قدم بها لكتابه التاريخى مضمنا إياها أسسا جديدة لعلم التاريخ . وبقى ابن خلدون فى قلعة ابن سلامة حتى عام ٧٨٠ هـ واضطر لتركها لشعوره بحاجته إلى الاطلاع على بعض الكتب الموجودة فى تونس لتكملة كتابه هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى كان قد اشتاق إلى تونس ، ويبدو أنه فى الحقيقة قد إشتاق إلى حياة المغامرات أى الحياة السياسية .

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٧٦

(٢) التعريف ص ٢٢٨—٢٢٩

أقام فترة فى تونس يعمل بالتدريس ويكمل تأليف كتابه بتكليف من سلطانها ، ولقد أكمل نسخة فعلا وأهداها إلى هذا السلطان ، وقد عرفت هذه النسخة فيما بعد باسم النسخة التونسية . ومرة أخرى شعر ابن خلدون بالوشايات تحاول افساد الصداقة التى تربطه بالسلطان أبو العباس . وأود أن أذكر هنا أن ابن خلدون ، كثيرا ما كان يتهم الوشايات كذبا ، بينما السبب الحقيقى فى غضب سلطان أو أمير عليه هو اشتراكه ضد هذا أو ذاك فى مؤامرة تطيح بالعرش ، إلا أنه كثيرا ما كان يثير فعلا حسد وغيرة رجال البلاط ، لعلمه الوفير ، وشخصيته الغريبة ، وخبرته الواسعة ، وكل هذه صفات اكتسبها من حبه للعلم واقباله عليه ، ومن اشتغاله بالسياسة لمدة طويلة ومن رحلاته العديدة المليئة بالمغامرات . أقول شعر ابن خلدون بالوشايات فطلب من السلطان ، وأعتقد أنه فعل ذلك هروبا من الموقف ، السماح له بتأدية فريضة الحج وترك البلاد فعلا فى شعبان عام ٧٨٤ هـ ونزل مرسى الاسكندرية فى أول شوال عام ٧٨٤ هـ ، ولم يواصل رحلة الحج بل رحل إلى القاهرة التى استقر فيها حتى وفاته أى بقى فيها أكثر من عشرين سنة ، وهذا أمر عجيب بالنسبة لابن خلدون الذى لا يطيق الإستقرار .

وبهرته القاهرة عندما جاءها فى أول ذى القعدة ، يقول عنها فى التعريف ، فرأيت حضرة الدنيا ، وبستان العالم ، ومحشر الأمم ، ومدرج الذر من البشر وإيوان الإسلام ، وكرسى الملك ، تلوح القصور والأواوين فى جوه ، وتزهر الخوانك والمدارس بآفاقه وتضىء البدور والكواكب من علمائه ، قد مثل شاطىء بحر النيل نهر الجنة ومدفع مياه السماء يسقيهم النهل والعلل سيحه «[1] . وكان يحكم مصر السلطان الظاهر برقوق ولما علم طلاب العلم بمجىء ابن خلدون التف الكثير

(١) التعريف ص ٢٤٦ - ٢٤٧

منهم حوله لجلس يدرس لهم بالجامع الأزهر كما يقول فى التعريف(١). وكعادته تقرب إلى سلطان البلاد، وطلب منه مساعدته فى احضار أسرته ليستقر فى مصر، وفعل له السلطان ما يريد، إلا أنها غرقت كلها وهى فى الطريق إليه. وولاه السلطان التدريس فى مدرسة القمحية بعد أن هلك بعض مدرسيها كما جاء فى التعريف(٢). ثم ولاه منصب قاضى قضاة المالكية فى مصر بعد أن غضب على من كان يشغل هذا المنصب. يقول فى ذلك: «وبينا أنا فى ذلك، إذ سخط السلطان على قاضى المالكية فى دولته، لبعض النزعات فعزله، وهو رابع أربعة بعدد المذاهب، كل منهم قاضى القضاة، . فلما عزل القاضى المالكى سنة ست وثمانين اختصنى السلطان بهذه الولاية تأهيلا لمكانى وتنويها بذكرى»(٣). ويقول ابن خلدون إنه كان عادلا فى ممارسة القضاء إلى أبعد حد: «ووفيت جهدى بما أمننى عليه من أحكام الله لا تأخذنى فى الحق لومة، ولا يزعجنى عنه جاه ولا سطوة، مسويا فى ذلك الخصمين»(٤) ويبدو أن القضاء كان فاسدا فى مصر فى ذلك الوقت إذ كان يحكمه الهوى وتسيطر عليه المصالح الشخصية فحاول هو اصلاحه بقدر الإمكان. ولكن هذا الحال لم يستمر طويلا إذ تفاقم غضب فقهاء وعلماء مصر لتولى أجنبى منصب القضاء وهو أهم المناصب بالنسبة إليهم، فحقدوا عليه وأطلقوا الإشاعات من حوله. يقول فى التعريف: «.. وأغروا بى الخصوم فتنادوا بالظلم عند السلطان... فكثر الشغب علىّ من كل جانب وأظلم الجو بينى وبين أهل الدولة»(٥).

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٢٤٨

(٢) التعريف ص ٢٥٣

(٣) التعريف ص ٢٥٣ — ٢٥٤

(٤) نفس المصدر السابق ص ٢٥٤

(٥) نفس المصدر السابق ص ٢٥٩

ولقد نوه ابن خلدون فى التعريف فى عدة فقرات بعـــدله وبشدة احترامه القضاء. ويبدو أن كلامه هذا صحيح إذ يقول أبو المحاسن ابن تغرى بردى المؤرخ المصرى المعاصر لابن خلدون، مشيرا إلى ولايته القضاء فى «المنهل الصافى»[1] : «فباشره بحرمة وافرة، وعظمة زايدة، وحمدت سيرته ودفع رسائل أكابر الدولة، وشفاعات الأعيان فأخذوا فى التكلم فى أمره». وانتهى الأمر بعزله من هذا المنصب فى السابع من جمادى الأول سنة ٧٨٧هـ أى بعد عام واحد فقط من ولايته. انقطع مرة أخرى للتدريس والتأليف، إذ عينه السلطان أستاذا للفقه المالكى فى المدرسة الظاهرية البرقوقية عند افتتاحها سنة ٧٨٨ هـ. وتولى فى محرم عام ٧٩١ هـ منصب كرسى الحديث بمدرسة صلغتش. وبعد أن توفى السلطان الظاهر برقوق عينه ابنه الناصر فرج مرة أخرى فى منصب قاضى قضاة المالكية. ثم عزل منه فى منتصف عام ٨٠٣ هـ وعاد مرة أخرى إلى الاشتغال بتدريس العلم وتأليفه.

وفى أوائل عام ٨٠٣ هـ جاءت الأنباء أن تيمور أو تمر كا يسميه ابن خلدون قد هاجم الشام بجيوشـه واستولى عـلى حلب وأنه فى طريقه إلى دمشق. أسرع السلطان بجمع جيوشه وتوجه إلى الشام مصطحبا ابن خلدون. وصلوا إلى دمشق بينما تيمور فى طريقه اليها بعد أن ترك بعلبك ودارت المعارك بين الجانبين لأكثر من شهر حتى جاءت السلطان الأخبار من مصر تقول إن انقلاباً على وشك الحدوث لخلعه، فأضطر هذا إلى الرجوع إلى بلاده. وفى غيبة السلطان استطاع الفريقان التفاوض واتفق العرب مع «تمر» على فتح المدينة من الغد وعلى «تصرف الناس فى المعاملات ودخول أمير ينزل بمحل الإمارة منها ويملك أمرهم بعد ولايته»[2].

---

(١) المنهل الصافى ج ٢ — ص ٣٠١ نقلا عن عبد الله عنان: ابن خلدون: حياته وتراثه الفكرى — القاهرة ١٩٥٣

(٢) التعريف ص ٣٦٨

وهنا لم يترك ابن خلدون الفرصة ... فها هو فاتح منتصر أمامه ، وها هى الفرصة متاحة للاتصال به . وتم له ذلك . ويصف لنا ابن خلدون فى التعريف تلك المقابلة والجو المحيط بها بطريقة كوميدية فعلا ، ولا أدرى إن كان حقيقة يقصد ذلك[1] ولما أدرك تيمور سعة معارفه طلب منه وصفا تفصيليا للمغرب العربى إذ قال له « أحب أن تكتب لى بلاد المغرب كلها ، أقاصيها وأدانيها ، وجباله وأنهاره وقراه وأمصاره حتى كأنى أشاهده ، فقلت يحصل ذلك بسعادتك ، وكتبت له بعد انصرافى من المجلس لما طلب منى ذلك وأوفيت الغرض فيه فى مختصر وجيز يكون قدر ثنتى عشرة من الكراريس[2] أكان ابن خلدون يدرك أن تيمور لنك إنما طلب منه ذلك ليقف على الوقائع الجغرافية لتلك البلاد فيسهل عليه فتحها ؟ لا أدرى . . ولكن مهما كان الأمر فأعتقد أن ابن خلدون لم يكن ينظر للأمور من تلك الزاوية القومية وإنما كان كل ما يهمه هو الاتصال بالمنتصر وصاحب الموقف . وكان يتوقع الكثير من هذا الفاتح ، لكنه لم ير منه شيئا فترك كل شىء وعاد إلى القاهرة مرة أخرى . وهناك استرد منصب قاضى قضاة المالكية فى أواخر عام ٨٠٣ هـ (فى شعبان على وجه التحديد) ، ثم عزل منه فى رجب عام ٨٠٤ هـ . ولقد تولى هذا المنصب ثلاث مرات بعد ذلك وفى كل مرة كان يعزل منه نتيجة للحرب الدائرة بينه وبين خصومه ، إلا أنه فى المرة الثالثة لم يمهله العمر ليعزل ، فلو طالت حياته لكان هناك احتمال لعزله . وتوفى هذا العبقرى فى ٢٥ من رمضان عام ٨٠٨ هـ (أى ١٩ من مارس ١٤٠٦ م) . ولقد حدث ذلك فجأة ودفن فى مقبرة الصوفية ، خارج باب النصر بالقاهرة[3] .

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٣٧٧ - ٣٨٠

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٧٠

(٣) عبد الرحمن بدوى: مؤلفات ابن خلدون — منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية سنة ١٩٦٢ — ص ٢٧

وكان عمره حينئذ أربعا وسبعين سنة ميلادية أو ستاوسبعين سنة هجرية وأقول هذا لأن الأوروبيين الذين تناولوا حياته يحسبون عمره بالتاريخ الميلادى بينما يحسبه المؤرخون العرب المعاصرون له بالتاريخ الهجرى .

وخلال الأربع والعشرين سنة الهجرية التى مكثها فى مصر ظل يراجع مؤلفه الضخم « العبر » فأضاف اليه عدة فصول ووسع بوجه خاص أبحاثه المتعلقة بتاريخ الدول الإسلامية فى المشرق وتاريخ الدول القديمة ، والدول النصرانية والأعجمية ووصل فى سرد أحداث المشرق والأندلس والمغرب حتى أواخر القرن الثامن الهجرى . وقد أضاف أيضا بعض فصول أو بعض فقرات إلى المقدمة ونقح كتاب التعريف ، ثم قدم نسخة من كل هذا إلى سلطان مصر ، وأرسل نسخة أخرى إلى سلطان المغرب الأقصى أبى فارس عبد العزيز . وتسمى هذه النسخة بالنسخة الفارسية وهى النسخة التى طبعت على أساسها جميع الطبعات الموجودة فى العالم العربى[1] .

ولو أردنا تلخيص هذا العرض لحياة إبن خلدون ، والذى قدمته حتى تتكون فكرة واضحة عن كثرة رحلاته وتنقلاته وكثرة الشخصيات التى تعرف عليها واحتك بها ، وهى من كبار شخصيات ذلك العصر ، لو أردنا ذلك لقلنا إن حياته تنقسم عموما إلى أربعة مراحل ، أو أربعة أدوار :

١ — الدور الأول وهو دور الدراسة حتى سن العشرين أى من عام ٧٣٢هـ إلى ٧٥٢هـ وقد قضاه فى تونس .

٢ — الدور الثانى أى دور العمل السياسى وإستمر أكثر من عشرين عاما وهو يمتد من ٧٥٢هـ إلى ٧٧٦هـ .

٣ — الدور الثالث وهو دور التأمل والتفكير فى قلعة ابن سلامة عند أولاد

---

(١) على عبد الواحد وافى : عبد الرحمن بن خلدون ص١٢٣ — ١٢٥

بني عريف . ولقد إستمرت هذه الفترة أربع سنوات فقط حتى نهاية ٧٨٠هـ .

٤ - الدور الرابع وهو دور الإنصراف إلى التدريس والقضاء . وفيه إكتفى بالتدريس في تونس من عام ٧٨٠هـ إلى عام ٧٨٤هـ أما في مصر فقد زاول الإثنين معا . وتمتد هذه الفترة من عام ٧٨٤هـ إلى وفاته عام ٨٠٦هـ وفي هذه الفترة الطويلة التي قضاها في مصر نقح التعريف (وهناك من يقول إنه كتبه كله فيها) والمقدمة وبقية كتاب العبر .

(د) ابن خلدون والفكر المصري

كانت الفترة التي قضاها ابن خلدون في مصر أقل مراحل حياته إضطرابا وقلقا وتنقلا ولكنها — وهذا شيء عجيب — كانت أقلها إنتاجا فكريا ولم يؤثر ابن خلدون تأثيراً يذكر في الفكر المصري ويبدو أن ذلك إنما يعود إلى عدم رضاء المجتمع المصري عن وضع ابن خلدون ومناصبته إياه العداء لتوليه أحد مناصب الدولة الهامة وهو أجنبي وأعني بعدم تأثيره في الفكر المصري أننا لم نر له تلاميذا أو مفكرين أخذوا عنه وساروا في طريقه وإستكملوا مثلا بحوث المقدمة . إلا أن هذا لم يمنع فريقا من العلماء المصريين من الترحيب به ومن تقديره أعظم التقدير ، فيصفه المؤرخ المصري الشهير تقي الدين المقريزي في كتابه « خطط المقريزي » بـ « شيخنا العالم العلامة الأستاذ قاضي القضاه . » ويقول عن مقدمته في « العقود الفريدة » : لم يعمل مثلها ، وإنه لعزيز أن ينال مجتهد منالها ، إذ هي زبدة المعارف والعلوم ونتيجة العقول السليمة والفهوم ، توقف على كنه الأشياء وتعرف حقيقة الحوادث والأنباء ، وتعبر عن حال الوجود وتنبيء عن أصل كل موجود ، بلفظ أبهى من الدر النظم ، والطف من الماء سرى به النسيم[1] .

---

(١) محمد عبدالله عنان : ابن خلدون . حياته وتراثه الفكري — القاهرة سنة ١٩٥٣ ص١٠٣ — ١٠٦

أما أبو المحاسن بن تغرى بردى فيقول عنه فى كتابه « المنهل الصافى » : « ولاه الملك الظاهر برقوق قضاء القضاة المالكية بديار مصر فى يوم الاثنين تاسع عشر جمادى الآخر سنة ست وثمانين وسبعمائة فباشره بحرمة وافرة وعظمة زائدة وحمدت سيرته ودفع رسائل أكابر الدولة وشفاعات الأعيان فأخذوا فى التكلم فى أمره ، ولازالوا بالسلطان حتى عزله فى يوم السبت سابع جمادى الأول سنة سبع وثمانين وسبعمائة(1) .

أما الحافظ بن حجر فقد قال عنه ، ممثلا لفريق الأعداد ، فى كتابه « رفع الاصر عن قضاة مصر » : « قرره الملك الظاهر برقوق فى قضاة المالكية بالديار المصرية فباشرها مباشرة صعبة ، وقلب للناس ظهر المجن وصار يعزر بالصفع ويسميه الزج فاذا غضب على إنسان قال زجوه فيصفع حتى تحمر رقبتـــه . قرأت بخط البشبيشى كان فصيحا ، مفوها جميل الصورة ، حسن العشرة ، وخصوصا إذا كان معزولا . أما إذا ولى فلا يعامل بل ينبغى أن لا يرى(2) .

ويقول عنه شمس الدين السخاوى فى كتابه « الضوء اللامع فى أعيان القرن التاسع » نفس الكلام تقريبا .

وواضح من هذه النصوص أن الآراء لم تكن متفقة بصدده وإن كان أغلبها ، كما جاء فى كتاب الأستاذ محمد عبدالله عنان عن ابن خلدون ، تميل إلى مهاجمته .

وبعد أن إستعرضنا حياته نود أن نتحدث عن مؤلفاته وعما جاء فيها حتى يسهل علينا الكلام عن « ابن خلدون فيلسوفا التاريخ وهو موضوع دراستنا .

---

(1) المنهل الصافى ج ٢ الورقة ٣٠٠ — ٣٠٢ نقلا عن المرجع السابق ص ٢١٤ — ٢١٥ .

(2) نقلا عن عبدالله عنان فى ابن خلدون وحياته وتراثه الفكرى ص ٢٠٠ — ٢٠١ .

٢ ــ مؤلفاته

لنبدأ بمؤلف ابن خلدون الرئيسى وهو كتاب « العبر » لانه يتكون من ثلاثة مؤلفات : نفس الكتاب ومقدمته التى عرفت فيما بعد باسم المقدمة بل واستقلت عن الكتاب الأصلى ، وأخيرا « التعريف بابن خلدون » وقد ذيل به أصلا ابن خلدون كتابه التاريخى وان انفصل هو الآخر فيما بعد .

(أ) « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر [1] » .

ما معنى كلمة العبر التى تطلق كنوع من الاختصار على الكتاب ؟

يقول لنا ايف لاكوست فى كتابه القيم عن ابن خلدون وهو الذى اظهر فيه ابن خلدون مبشرا بالمادية التاريخية ، يقول فى هذا الكتاب، وهو بعنوان :

« ابن خلدون ــ نشأة على التاريخ وماضى العالم الثالث « ان كلمة عبر جمع عبرة والكلمة أصلا مشتقة من عبر أى مر من نقطة إلى أخرى ، وتخطى عقبة . وكثيرا ما يستخدم الفلاسفة والمتصوفة هذا اللفظ للاشارة إلى النفاذ إلى فكرة أو التقاط الحقيقة العميقة لأمر من الأمور وامكان الوصول بذلك إلى حقيقة فكرية عليا. وأحيانا تعنى الكلمة التخلص من الظواهر المادية الوصول الى الجوهر.

(١) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر ــ ستة اجزاء طبعة بولاق سنة ١٨٦٧ .

ويبدو أن ابن خلدون بتكوينه الفلسفي كان يشير إلى هذا المعنى الأخير، وبذلك يكون معنى عنوان كتابه: الكتاب الذي يسمح بتخطي الشكل الخارجي للتاريخ إلى حقيقته الفعلية وطباعه الداخلية(1). أما محسن مهدي والذي وضع كتابا بأكمله عن ابن خلدون كفيلسوف للتاريخ فيقول في هذا الكتاب شارحا كلمة «العبر» إن كلمة عبرة تستخدم عادة بمعنى الحكمة أو القول المأثور أو المثل ويوحي هذا الاستخدام بأنه توجد وراء هذا اللفظ حكمة يمكن ادراكها أو العمل بها. أما في القرآن والاحاديث النبوية فقد استخدمت هذه الكلمة بمعنى العبرة التاريخية أي الحكمة التي يمكن استخلاصها من التاريخ، أي من الماضي. ولقد اضطر المؤرخون المسلمون إلى أن ينظروا إلى التاريخ من زاوية معينة بسبب هجوم رجال الدين عليهم. إذ كان هؤلاء يعتقدون أن التاريخ يجب أن يكون مثله مثل القصص لمجرد تسلية والا منعوه، فهم لا يسمحون بأي حال من الاحوال لأي شيء أن يشغل المؤمنين عن دينهم وعن الأخلاق الحميدة وعن ممارسة الشعائر الدينية. ولذا لجأ المؤرخون المسلمون إلى حيلة طريفة وهي سرد التاريخ وكأن هدفهم هو استخلاص العبر والمواعظ والحكم منه. وعندما وضع ابن خلدون لفظة «العبر» في عنوان كتابه (وهي الكلمة الرئيسية فيه بحيث يمكن الاكتفاء باطلاقها عنوانا للكتاب) كان في ذهنه كل هذه المعاني: المعنى العام والمعنى الذي جاء في القرآن والاحاديث الدينية والمعنى الذي اعطاه المؤرخون للتاريخ. وكان في نية ابن خلدون في بداية الأمر تغطية كل التاريخ العالمي في كتابه، كان ينوي أن يعلق عن احداث الماضي منذ بدايتها حتى ينتهي بها إلى عصره. وكان يريد بالذات ان يحكي تاريخ الفترة التي اختبرها هو شخصيا، اى تدهور العالم الاسلامي عامة والمغرب الاسلامي خاصة. ولكنه اكتشف بعد قليل ان هذا ليس هو هدفه الوحيد.

---

(1) Y Lacoste : Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire,, passé du tiers monde. Francois Maspero— Paris 1966-pp. 198-199.

لماذا ؟ لأنه لو كان ما قلته هو الموضوع الوحيد الذى اراد بن خلدون تغطيته فى كتابه لاستعمل كلمة « تاريخ » كعنوان لكتابه ولكانت مناسبة أكثر من غيرها ولكنه فى الحقيقة كان يريد أن يتعلم من التاريخ ، ولا يكتفى بمجرد التحليق فوقه . كان يزمع أيضاً تفسير التاريخ والكشف عن أسراره من خلال المقارنات وتحليل طبيعة وأسباب الأحداث التاريخية وتناول التاريخ بهذه الطريقة لا يهمل من الأحداث الخارجية الموضوع الأساسى أو هدف البحث ، إنها تصبح فقط المادة التى يمكن أن نستخلص منها القوانين العامة التى تحكمها وهذه القوانين بدورها تفسر الأحداث ببيان طبيعتها وأسبابها . إن العبرة هى الجسر الذى يعبره عقل المؤرخ منتقلا من الأحداث التاريخية إلى طبيعتها وأسبابها ثم يعود مرة أخرى ليعبره راجعا إلى نفس الأحداث لتفسيرها . عندئذ غالبا ما يصبح استعمال ابن خلدون لكلمة عبرة مرادفا لكلمة نظر أو فهم ولتمييز تفسير الأحداث التاريخية من خلال الفهم الذى ينتهى إليه النظر . إن مدلول عبرة لا يشير فقط إلى الوصلة التى تصل بين التاريخ والحكمة بل يشير أيضاً إلى الطريقة التى ينظر بها للتاريخ بهدف فهم طبيعته وبهدف استخدام المعرفة التى اكتسبت من كل هذا فى الحياة العملية(١) .

والمؤلف كما قلنا عبارة عن ثلاثة كتب ، الكتاب الأول ويشمل مقدمة قصيرة ثم عرضا للكتاب الأول هذا . ويسمى هذا الجزء بالمقدمة وهو فى مجلد واحد . الكتاب الثانى وقد وقفه ابن خلدون على « أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد وفيه الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبنى إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجة »(٢) . ويقع هذا الكتاب فى أربعة مجلدات من الثانى إلى المجلد

---

(١) Muhsin Mahdi : Ibn Khaldun'S Philosophy of history. G. Allen and unwin ltd., London 1957 — Pp. 65-71.

(٢) المقدمة ص٦

الخامس . كعادة المؤرخين المسلمين السابقين عليه افتتح الكتاب عن الكلام فى أصل الخليقة وأنساب الأمم المختلفة معتمداً فى ذلك على الروايات المنقولة عن العهد القديم وعلى مانقل عن المؤرخ اليونانى هيرودوت ، وإن كان يشك أحيانا فى صحة هذه الروايات . ثم تحدث فى الكتاب أيضاً عن تاريخ العرب فى الجاهلية ، واليهود واليونان والفرس معتمداً فى معظم الأحيان على المؤرخ ابن العميد . أما الجزء الأكبر منه فدراسة للدولة الإسلامية والدول المتصلة بها حينذاك . وقد تناول أيضاً بالدراسة ظهور الإسلام وحياة الرسول وعصر الخلفاء الراشدين وعصر بنى أمية وعصر بنى العباس ، وتاريخ الفاطميين في المغرب وفى مصر، وتاريخ القرامطة وتاريخ الأندلس منذ الفتح الإسلامى حتى مبدأ دولة بنى الأحمر فى غرناطة ، ودولة الإسلام فى صقلية ، والدول النصرانية فى أسبانيا وتاريخ بنى بويه والترك والسلاجقة والحروب الصليبية ودول المماليك فى مصر . وبعد مجيئه إلى مصر راجع الكتاب كله فأضاف إلى هذا الجزء كثيراً من الحقائق التى لم يكن يعرفها وذلك بعد أن اطلع على مراجع فى مصر لم تكن متوفرة لديه قبل ذلك .

أما الكتاب الثالث فقد تناول فيه « أخبار البربر ومواليهم من زناته وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول »(١) .

أى يتناول فيه تاريخ شمال أفريقيا . ويقع هذا الكتاب فى مجلدين ، السادس والسابع . وبشىء من التفصيل نقول إنه تناول فيه تاريخ البربر وقبائلهم الشهيرة مثل زناته وزواته ومصمودة والبرانس منذ أقدم عصورها حتى عصره، كما تناول تاريخ المرابطين والموحدين وهما يمثلان الدول الإسلامية فى شمال إفريقيا . كما تحدث عن تاريخ الدول البربرية التى عاصرها مثل دولة بنى حفص، وبنى عبدالواد ، ودولة بنى مرين : وقد نقح هذا الكتاب أيضاً وهو فى مصر، ولذلك وصل فى سرد تاريخ

---

(١) المقدمة ص٦

الدول البربرية حتى عام ٧٩٦هـ بعد أن كان قد توقف عند عام ٧٨٣هـ فى النسخة الأولى(١) .

ويتميز هذا الكتاب بمنهج يختلف عن مناهج كثير من الكتب التاريخية السابقة على كتابه ، إذ كان الغالب فى المؤلفات التاريخية الإسلامية قبله أن توضع فى صورة جداول تاريخية حسب السنوات فتجمع حوادث كل سنة فى جدول واحد مهما اختلفت الدول والبلاد والمواقع . أما ابن خلدون فقد استخدم طريقة أكثر دقة إذ كان يتتبع تاريخ كل دولة على حدة من بدايتها إلى نهايتها فيكون فهم التسلسل بذلك أيسر وأسرع . وقد سبقه ـ ولا ننكر ذلك ـ إلى هذه الطريقة آخرون من المؤرخين المسلمين مثل ابن عبد الحكم فى كتابه « فتوح مصر وأخبارها » والمسعودى فى « مروج الذهب » والواقدى فى « فتوح مصر الشام » . يقول د . على عبد الواحد وافى فى تقديمه للمقدمة التى أشرف على نشرها، إن ابن خلدون يتميز عن كل هؤلاء ببراعته فى التنظيم ، والربط بين الأحداث، وبالوضوح والدقة فى ترتيب الموضوعات كما يمتاز بمحاولة تطبيق المنهج الذى تحدث عنه فى المقدمة وهو النقد التاريخى أى التأكد من صحة الأخبار الموجودة فى كتب المؤرخين السابقين عليه قبل أن يأخذ بها ، فإذا رآها لا تتفق مع قواعد المنطق أو القوانين الطبيعية أو الإجتماعية رفضها . وأقول إنه « حاول » تطبيق هذا المنهج ولم أقل إنه طبقه تماما لأنه فى الحقيقة لم يلتزم به طوال الوقت . وهذا ما يؤخذ عليه . واعتقد أن للرجل عذره ، فقد وضع منهجا جديداً تماما وكان أول من حاول تطبيقه ، ولذا فقد توجد بعض ثغرات فى تلك المحاولة لأنها الأولى من نوعها إلا أن هذا لا يقلل إطلاقا من قيمة المنهج ولا من قيمة ابن خلدون كمفكر .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ـــ نشر وتحقيق وتقديم على عبد الواحد وافى ـــ الجزء الأول الطبعة الثانية ـــ لجنة البيان العربى سنة ١٩٦٥ ـ ص ١٤٤ ـــ ١٤٧

ولقد نوه بالجزء الذى يتناول فيه كمؤرخ الممالك النصرانية فى أسبانيا وتاريخ دولة بنى الأحمر فى غرناطه الكثيرون من علماء الغرب المحدثين وعلى رأسهم « دوزى » Dozy الذى قال فى كتابه « أبحاث فى تاريخ وأدب أسبانيا فى العصور الوسطى » : « إن رواية ابن خلدون لتاريخ النصارى فى أسبانيا منقطعة النظير . ولا يوجد فى بحوث علماء الغرب المسيحيين فى العصور الوسطى ما يستحق أن يقارن بها ، ولم يوفق أى عالم من هؤلاء فى تدوين تاريخ هذه الدول فى مثل الدقة والوضوح اللذين يتسم بهما تاريخ ابن خلدون »[1] .

ويقول بوتول عن نفس الكتاب : « بدون كتاب ابن خلدون كنا سنجهل اليوم تاريخ شمال أفريقيا منذ الفتح الإسلامى حتى القرن الرابع عشر . إلا أن الدور الذى لعبه ابن خلدون كان يفوق دور المؤرخ العادى : فقد أراد أولا أن يقدم عمل مؤرخ يتخطى اطار البلد الذى يعيش فيه ليكتب تاريخا عالميا ، وهو عمل هائل وفريد فى هذه الفترة فى بلد إسلامى ، إلا أنه كان يريد بالذات أن يقدم عملا فلسفيا وذلك بتحليل معارفه التاريخية »[2] أما المؤلف الانجليزى هيوارت فيقول فى كتابه « الأدب العربى » . . « إنه لا يعرف كتابا يستحق الدراسة أكثر من كتاب العبر بالنسبة لأى انسان يريد أن يفهم تاريخ الدول الإسلامية إلا أن جهل ابن خلدون التـــام بتاريخ الجمهوريات التى قامت فى اليونان وبتاريخ تكوين

---

(١) Dozy : Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pandant le moyen age P. 60.

نقلا عن على عبد الواحد وافى : مقدمة ابن خلدون ـــ الجزء الأول ـــ الطبعة الثانية ـــ القاهرة ١٩٦٥ ـــ ص١٤٨

(٢) G. Bouthoul : Ibn Kdaldoun, sa philosophie sociale Paris 1930, p. 1-2.

الامبراطوريات الرومانية ينقص كثيرا من قيمة أفكاره عموما ، وإن كان هذا لا يمنع كون تاريخ الدول الاسلامية الذى قدمه لنا عظيم القيمة[1] .

أما فى الموسوعة الإسلامية فقد جاء عن «العبر» تحت عنوان ابن خلدون «ان كتاب العبر الذى نشر فى القاهرة فى ١٢٨٤ هـ يمثل عملا شامخا فى عصره ورغم أن بعض أجزائه ليست على نفس مستوى أغلبيته إلا أن بعض أجزائه عظيمة فهو نتيجة خمسين سنة من الخبرة والملاحظة والدراسة[2] ومن العيوب التى نجدها فى كتاب «العبر» ، والتى ذكرت فى دائرة معارف البستانى ، الأخطاء بالنسبة للأعلام وتركه أحيانا بياضا فى بعض الصفحات كما أن ابن خلدون أسقط مئات السنين من من التاريخ لم يذكر عنها شيئا . ورغم هذا النقد فإن المقـال لا ينفى عظمة الكتاب[3] .

ولنا أن نتساءل الآن متى كتب ابن خلدون «العبر» ؟ يقول لنا د. عبدالرحمن بدوى فى كتابه « مؤلفات ابن خلدون »[4] أن إبن خلدون عندما تحدث فى تلك المسألة كان غامضا ، وكل ما قاله لنا إن المقدمة كتبها فى خمسة أشهر تنتهى فى منتصف عام ٧٧٩ هـ . ولكن متى ألف بقية العبر ؟ لاندرى إلا أننا ندرك من خلال سطور التعريف أنه عندما رحل إلى تونس تاركا قلعة ابن سلامة كان يريد فى الحقيقة الإطلاع على بعض المراجع التى تفيده فى وضع كتاب العبر . لابد إذن أنه كتب

---

(١) Ch. Huart : Littérature arabe' Libraire Armand Colin, Paris, 1902 – p. 349

(٢) Encyclopédie de L'Islam—Tome 11, p 419.

(٣) دائرة معارف البستانى ــ المجلد الأول ص ٤٦٦ .

(٤) عبد الرحمن بدوى : مؤلفات ابن خلدون ــ القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ٣٥ ــ ٣٧ .

بعضه فى هذه القلعة ، أى فيما بين عامى ٧٧٦هـ و ٧٨٠هـ ، ثم إستكمله فى تونس بعد هذا التاريخ. ولقد أطلق على هذه النسخة إسم الرواية التونسية ، سواء بالنسبة للمقدمة أو لما كتبه من العبر . ولقد إستكمل ابن خلدون بقية الكتاب فى مصر ويطلق على هذه النسخة اسم النسخة المصرية وهى التى كتبها فيما بين شوال ٧٨٤هـ و ٨٠٨هـ أى حتى عام وفاته .

(ب) المقدمة :

المقدمة هى مقدمة كتابه التاريخى « العبر » ولكن نظرا لأهميتها أنفصلت عن الكتاب الاصلى وأصبحت تطبع وتدرس وتترجم بمفردها . فما هى تلك المقدمة وكيف نقلت الينا فى العصر الحديث بعد أن طواها النسيان أربعة قرون؟ لعل أجمل عبارة أدبية ، وإن خلت من الدقة الموضوعية ، تعبر عن عظمة المقدمة هى التى جاءت على قلم المؤرخ التركى مصطفى نعيما الذى قال فى كتابه « تاريخ نعيما » : هى « كنز لاقاع له ملىء بجواهر العلوم ولآلىء الحكم » . وقد جاء فى الموسوعة الاسلامية فيما كتبه القريد بل « تحت اسم ابن خلدون أن المقدمة » التى تتناول كل فروع المعرفة والحضارة العربيتين تبقى بلا جدال أبرز الاعمال الفكرية فى تلك الفترة من حيث سمو الفكر ووضوح العرض ودقة الحكم[1] . وقال عنها شكيب أرسلان[2] إن مقدمة ابن خلدون خزانة علوم اجتماعية وسياسية وإقتصادية وأدبية ولو أردنا ذكر كل ما قيل فى مديح المقدمة على أقلام كبار مفكرى العالم لشغل ذلك كل هذه الدراسة ولذلك فإننا نكتفى بتلك الأقوال التى تلقى بعض الضوء على

---

(1) Encyclopédie de L,Islam 1927, Tome II, p. 419

(٢) تاريخ ابن خلدون ــ ملحق الجزء الأول ــ تعليق الأمير شكيب أرسلان طبعة محمد الحلبى سنة ١٩٣٦ ص ٢١٣

عظمة المقدمة . وهذا المؤلف هو الذى منح ابن خلدون كل شهرته العريضة وهو الذى جعله يدرس حتى يومنا هذا باهتمام حقيقى مثلما يدرس كبار مفكرى الانسانية على إختلاف العصور ، إذ تضمن أسس نظرية مبتكرة فى فلسفة التاريخ وتتكون المقدمة من :

١ — خطبة الكتاب أو افتتاحيته ، وتقع فى ست صفحات بين فيها أوجه النقص فى كتب السابقين من المؤرخين كما أوضح فيها منهجه المبتكر والأول من نوعه كما بين أقسام كتاب العبر[٢] .

٢ — المقدمة فى « فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شىء من أسبابها » . وتقع فى ثلاث وعشرين صفحة، وموضوعها واضح من العنوان .

٣ - الكتاب الأول « فى طبيعة العمران فى الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب » ويقع هذا الكتاب وهو الجزء الأول فى الحقيقة من العبر إلا أنه إنفصل مع الأجزاء السابقة وأصبح يطلق عليه المقدمة — يقع فى نحو خمسمائة وثلاثين صفحة وينقسم إلى ستة أبواب أو فصول كما يسميها هو :

الفصل الأول : « فى العمران البشرى » عموما .

الفصل الثانى : « فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل » ويبحث فيه عن طبيعة البداوة والحضارة والإختلاف بينهما . ويبحث هذا الباب فى القواعد العامة التى تحكم المجتمع أى فيما يسمى الآن بعلم الإجتماع وبفلسفة التاريخ .

---

(٢) إعتمدنا فى هذه الدراسة على طبعة المطبعة الأدبية فى بيروت وهى طبعة ثانية بتاريخ ١٨٨٥ .

الفصل الثالث : فى « الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية » ويتحدث عن أسباب السيادة وكيفية تشييد الدولة ، وأسباب بقائها وسقوطها ، وهو مايطلق عليه اليوم علم السياسة العملية .

الفصل الرابع فى « البلدان والأمصار وسائر العمران» ، ويبين فيه ابن خلدون النظام الذى يجب أن تكون عليه المدن وذلك لعدة أسباب أهمها الأسباب الحربية .

الفصل الخامس : « فى المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع » ويبحث فى الرزق من التجارة والصناعة على اختلاف أنواعها ويصف كذلك بقية الصنائع والمهن . ويطلق على هذا البحث اليوم إسم الاقتصاد السياسى .

الفصل السادس : « فى العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه » . وهو من قبيل تاريخ آداب اللغة العربية .

المقدمة إذن كما يتضح من عرض فصولها تتناول بالبحث علما جديداً هو علم « العمران البشرى » كما يسميه ابن خلدون وهو مزيج من علم السياسة وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع .

ماذا كان يقصد ابن خلدون من كتابة المقدمة ؟ لماذا وضعها ؟

لقد شعر ابن خلدون بنقص فى علم التاريخ كما كان موجودا فى عصره ، إذ كان التاريخ حينئذ مجرد سرد للأحداث والأسماء والتواريخ ، فأراد هو أن يرتفع إلى ما نطلق عليه اليوم اسم قوانين التاريخ حتى إذا ماتوصل إليها استطاع أن يكتب تاريخا خاليا من الخزعبلات والخرافات والأخطاء . ثم قدم لنا مفهوما التاريخ ، أو تصورا التاريخ ، أو نظرية فى تأويل سير التاريخ ... بل نستطيع أن نقول إنه قدم لنا نظرية فى فلسفة التاريخ وهى موضوع هذه الدراسة .

ويقول جاستون بوتول فى كتابه « ابن خلدون — فلسفته الاجتماعية »[1] . إن المقدمة تشتمل على :

١ — محاولة للنقد التاريخى وقد اشرنا إليه .

٢ — محاولة لتفسير الظواهر الاجتماعية تفسيراً عاما .

٣ — دراسة لقوانين التطور الاجتماعى والسياسى . وفى اعتقادنا أن هذه الدراسة هى التى جعلت منه أول مبشر بالتفسير المادى والجدلى للتاريخ .

متى كتب ابن خلدون المقدمة ؟ يقول فى آخر صفحة من المقدمة[2] : « أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب فى مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة، ثم نقحته بعد ذلك وهذبته وألحقت به تواريخ الأمم » . كتبها إذن فيما بين صفر وآخر جمادى الثانية .

ولقد قدم نسخة من المقدمة وهى بهذه الصورة مع بقية مجلدات كتاب العبر إلى السلطان أبى العباس (سلطان تونس) سنة ٧٨٤هـ ، ثم نقح المقدمة بعد ذلك وأضاف إليها بعض فصول لم تكن بها من قبل وأعاد كتابة بعض فصولها، وكتب منها نسختين أهدى أحداهما مع بقية كتاب العبر إلى الظاهر برقوق سلطان مصر وأهدى الأخرى مع بقية الكتاب أيضا إلى السلطان فارس عبد العزيز سلطان المغرب الأقصى حوالى عام ٧٩٩ . ولقد إشتهرت هذه النسخة باسم النسخة الفارسية وهى التى نقلت عنها معظم النسخ المخطوطة الموجودة فى مكتبات أوروبا . ولقد ادخل مرة أخرى بعض التعديلات على تلك النسخة وعنها نقلت نسخ أخرى موجودة

---

(١) G. Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale, Paris 1930— P. 2.

(٢) المقدمة ص٥٠٦

أيضاً فى مكتبات أوروبا . ولقد اعتمدت طبعة باريس على إحدى هذه النسخ كما اعتمد عليها د . على عبد الواحد وافى فى النسخة المحققة التى أصدرها .

(ج) كيف عرفت المقدمة فى العصر الحديث ؟

عاش ابن خلدون فى فترة تدهور وإنحدار الحضارة الإسلامية العربية ولذا لم يجد فكر إبن خلدون خلفاء مباشرين ، وبالتالى لم يحظ بأى أهتمام طوال قرون طويلة وبدا الأمر وكأن النسيان سيطوى المقدمة إلى الأبد ولكن فجأة وفى نهاية القرن السابع عشر إنتبه الغرب للمقدمة وذلك عندما كتب دربلو Barthélmy d'Herbelot de Molainville عام ١٦٩٧ مقالاعن ابن خلدون فى مكتبته الشرقية Bibliotheque orinetale كما نشر بها أيضاً مقتطفات من المقدمة ويقول لناد . على عبد الواحد وافى(١) إن . المقال كان كثير الأخطاء كما أنه لم يكشف عن أهمية المقدمة . ولكن فى رأيى إن مجرد التفاته إلى هذا المفكر العظيم الذى كان قد غرق فى النسيان يعد شيئاً يستحق التقدير . ولم يعد ابن خلدون إلى «البعث» لو أستطعنا إستخدام هذا التعبير إلا فى أوائل القرن التاسع عشر عندما نشر إسحاق سيلفستردى ساسى Isaac Sylvestre de Sacy سنة ١٨٠٦ ترجمة فرنسية لما جاء فى المقدمة عن البيعة والملك فى قاموسه Christomathie Arabe ثم نشر فى عام ١٨١٦ ترجمة أوفى لحياته وتحليلا للمقدمة فى قاموس التراجم الشامل Biographie Universele(٢) . إلا أن الفضل الأكبر فى إبراز أهمية ابن خلدون وأهمية المقدمة يرجع إلى فون هامر Von Hammer النمسوى وإلى شولتز Schulz وهو المانى أيضا ، إذ نشر

---

(١) مقدمة ابن خلدون ــ الجزء الأول ص ٣٢١

(٢) نفس المرجع السابق ص ٣١١

هامر سنة ١٨١٢ رسالة بالألمانية أشاد فيها بابن خلدون وبأبحاث المقدمة ثم نشر مقالا فى المجلة الآسيوية Journal Asiatque عام ١٨٢٢ تحدث فيه عن أصالة بحوث المقدمة وعمق تفكير ابن خلدون وأشار إلى ضرورة ترجمة المقدمة . أما شولتز فقد نشر عام ١٨٢٥ فى نفس المجلة مقالا عن ابن خلدون تناول فيه بحوثه وأظهر أهميتها ونادى بضرورة ترجمتها ونشرها كاملة . وكان شولتز خير من قام بدعاية واسعة لابن خلدون وبحماس صادق إعانا منه بعظمة هذا المفكر . وقبل ذلك بعام أى فى عام ١٨٢٤ نشر دى ساسى Garcin de Saey عناوين فصول الباب السادس معتمدا على المخطوطة التى عثر عليها فى دار الكتب الملكية بباريس، وفى عام ١٨٣٢ نشر دى همزو Jacob Graberg de Hemsoë مقالا عبارة عن محاضرة القاها فى يناير ١٨٣٢ تحت عنوان « تقرير عن المؤلف التاريخى الضخم الفيلسوف الأفريقى ابن خلدون » نبه فيه إلى ضرورة دراسة هذا المفكر الذى لم ينل بعد حظه من الإهتمام(١) . وفى عام ١٨٥٨ نشر المستشرق الفرنسى Quatremère كاترمير المقدمة بالعربية فى باريس . وتشاء الصدفة أن تنشر المقدمة فى نفس العام فى القاهرة على يد الشيخ نصر الهورينى . وكان كاترمير ينوى ترجمة المقدمة إلى الفرنسية وترجم فعلا بعض أجزائها ولكنه توفى قبل إتمام مشروعه فتولى البارون دى سلان De Slane الذى إرتبط إسمه بابن خلدون وبالمقدمة بالذات هذه المهمة . ترجم إذن المقدمة كاملة وعلق عليها وشرح الغامض منها فى نظره وقدم لها بترجمة لإبن خلدون وقد جاءت هذه الترجمة فى ثلاثة أجزاء نشرت على التوالى فى عام ١٨٦٣ فعام ١٨٦٥ فعام ١٨٦٨ (٢) . ولقد اطلعنا على هذه الترجمة . وقد

---

(1) G de Hemsoe : An account of the great historical work of the African philosopher Ibn khaldoun, London, 1832

(2) De Slane · Les Prolégomenes d'Ibn khaldoun 3 tomes—Paris 1863—1867—1868.

بذل فيها هذا المستشرق جهدا كبيرا فى الترجمة والتعليق وإن جاء فيها الكثير من الأخطاء كما يقول الباحثين ، وذلك لعدم فهمه لما يريد ابن خلدون قوله على وجه الدقة إلا أن عذره هو أن اللغة العربية ليست لغته الأصلية ثم إن لغة ابن خلدون نفسها هى ، فى النهاية ، لغة القرن الرابع عشر .

وبعد أن أصبحت المقدمة فى متناول أيدى علماء الغرب تغيرت كثير من الآراء التى كانت سائدة لديهم فيما يتعلق بنشأة العلوم الإجتماعية . فمثلا إكتشفوا أن فيكو لم يكن أول من بحث فى فلسفة التاريخ بل كان ابن خلدون أول من فعل ذلك كما إكتشفوا أن كونت ليس أول من أنشأ علم الاجتماع إنما سبقه إلى هذا ابن خلدون بأربعة قرون ويقول د. على عبد الواحد وافى فى كتابه «مقدمة ابن خلدون»(١) إن الغرب إكتشف أن كثيرا مما قال به بعض علمائهم المحدثين فى الاقتصاد وفلسفة القانون والفلسفة السياسية كالفيزيوكرات وآدم سميث ومونتسكيو وروسو سبقهم اليه ابن خلدون . وأضيف أنا أنه سبق ماركس أيضاً فى تفسيره المادى والجدلى للتاريخ وذلك ما ستوضحه هذه الدراسة فى الأبواب التالية .

وقد حظى ابن خلدون باهتمام كبير جداً فى تركيا وذلك منذ القرن السابع عشر فقد كتب المؤرخ التركى الشهير مصطفى بن عبدالله والذى يعرف فى الغرب باسم « حاجى خليفة » ، فى النصف الأول من القرن السابع عشر عن مؤلفات ابن خلدون وبالذات عن المقدمة فى موسوعته الضخمة « كشف الظنون فى أسماء العلوم والفنون » وهى باللغة العربية . وكتب عنه كذلك فى كتابه « فذلكة التاريخ » وهو باللغة العربية ، وفى كتابيه بالتركية « فذلكة التاريخ » و « تقويم التاريخ » . وتوالت الكتابة عن ابن خلدون واستمر الإهتمام به فكتب عنه مصطفى نعيما

---

(١) مقدمة ابن خلدون : الجزء الأول ص ٣٢٤

مؤرخهم المشهور في نهاية القرن السابع عشر في كتابه « تاريخ نعما » كما كتب عنه وحاكاه المؤرخ المعروف أحمد لطف الله المعروف بلقب « منجم باشا » في « جامع الدول » وهو باللغة العربية. وكان محمد صاحب المعروف بلقب « بيرى زادة » هو أشهر من اهتم به في تركيا في القرن التاسع عشر، إذ أصدر المقدمة بالتركية عام ١٨٥٧ أي قبل الطبعة المصرية بعام. وفي عام ١٨٦٠ نشر أحمد جودت باشا المقدمة باللغة التركية أيضا وذلك بعد أن صحح أخطاء بيرى زاده. واستمر الاهتمام بابن خلدون في تركيا فظهرت عنه عدة كتب وكذلك عن المقدمة والعبر، كما كان ابن خلدون موضوعا لكثير من الرسائل الجامعية.

أما في مصر فقد كانت أول طبعة للمقدمة عام ١٨٥٨ ونشرها الشيخ نصر الهوريني وعنها نقلت طبعات كثيرة أقدمها طبعة بولاق عام ١٨٦٨، وكانت تضم كتاب « العبر » أيضاً. وجاءت طبعة الخشاب عام ١٣٢٣ هـ. وفي بيروت ظهرت طبعة تحت اشراف الكاتب رشيد عطية والمعلم عبد الله البستاني ثم ظهرت بعدها بقليل طبعة المطبعة الأدبية عام ١٨٧٩. وأعيد طبعها طبعة ثانية عام ١٨٨٦ وهما منقولتان عن طبعة الشيخ الهوريني[1]. ولقد ظهرت المقدمة باللغة البرتغالية وقد قامت بترجمتها انجلينا خوري وجوزيه خوري ويبدو أن المقدمة لا تفقد سحرها أبدا، أنه قد يأتي اليوم الذي نراها مترجمة إلى معظم لغات العالم[2].

(د) ما يؤخذ على المقدمة :

يقول الأستاذ الجليل ساطع الحصري، وهو أكثر من داوم على الكتابة عن

---

(١) على عبدالواحد وافى : مقدمة ابن خلدون - الجزء الأول ص ٢٢٩-٢٣٢

(٢) R. de Sa : Une traduction portugaise de la Moqaddima d'Ibn Khaldoun — Mélanges — Institut dominicain d'études orientales du Caire No. 7, 1962.

ابن خلدون بمنهج علمى وموضوعية حقيقية وحب واعجاب ، حتى أنه أطلق على نفسه اسم أبى خلدون ، يقول فى كتابه القيم الذى لم يترك أية مسألة « خلدونية » إلا وبحثها ، إن هناك من لا يعترف بابن خلدون مؤرخا عظيما وعالماً حقيقياً لأنه يوجد فى ثنايا مقدمته اعتقاد بخرافات كالكهانة والتجامة والسحر. بل هناك من يقول إن أبحاثه لا تعتمد على نزعة علمية ولا تستند إلى دلائل عقلية ، ويدللون على ذلك بأنه ينهى كل فصوله بذكر الله وبالرجوع إلى علم الله . ويعلق ساطع على ذلك بأنه يجب ألا ننسى أن ابن خلدون من أبناء القرن الرابع عشر(١) .

وكون ابن خلدون ينهى فصوله بذكر الله ، فإن هذا لا يعنى أبداً أن تفكيره ليس علميا وأنه لا يستند إلى دلائل عقلية عن الخرافات والكهانة والنجامة والرؤية والسحر التى يتكلم عنها أحيانا فى المقدمة فإننا نجد الكلام عنها عند كبار المؤرخين مثل هيرودوت أبو التاريخ بل شغلت النجامة جزءا كبيراً من جمهورية بودان Les six Livres de la République فى القرن السادس عشر وهو الذى يعده الأوروبيون من كبار المفكرين . وابن خلدون عندما يختتم فصوله بذكر الله لا يفعل ذلك تخلصا من البحث عن الأدلة العقلية بل يسير فى تفكيره بطريقة عقلانية تماما ولا يذكر الله إلا بعد الانتهاء من استدلالاته ولقد كان ذكر الله عادة فى ذلك العصر لدى كل كتاب الإسلام بل ولعصور طويلة بعد ذلك . ثم إنه يجب ألا نحكم على ابن خلدون بمقاييس عصرنا ، فكل مفكر مهما سبق عصره وابن خلدون من هؤلاء لا بد وأن يكون فى بعض النواحى نتاجا لهذا العصر . يجب إذن ألا ننتزعه من جذوره الفكرية الإسلامية . وقد كانت مسألة ذكر الله عنده لا تتعدى حدود الأسلوب . فكما أن أسلوب عصرنا يتميز

---

(١) ساطع الحصرى — دراسات عن مقدمة ابن خلدون — مكتبة الخانجى سنة ١٩٦١ — ص ١٢

بالسرعة والاختصار والبساطة فإن أسلوب عصر ابن خلدون كان يتميز بعدة خصائص :منها ذكر الله وفضله من آن لآخر . وأحب أن أذكر هنا قاعدة فكرية يطبقها المفكر البريطاني الشهير تويني في كتابه(١) « دراسة التاريخ » على الفكر التاريخي واعتقد أنه يمكن تطبيقها على الفكر الإنساني عموما . يقول : « يجب أن تتذكر القاعدة التي اتخذناها نقطة إبتداء في دراستنا التاريخ » هذه القاعدة التي تنص على أن كل تفكير تاريخي هو حتما نسبي تابع لظروف زمان ومكان المفكر هذا هو قانون الطبيعة البشرية التي لا يمكن لأي عبقري بشري أن يستثنى منه .

وفي نهاية كلامنا عن المقدمة نرى الإشارة إلى طبيعة أسلوبها ، قال عنه بروكلمان « إن ابن خلدون لم يكن لديه وقت في حياته المضطربة المليئة بالحركة ليعتني بأسلوبه »(٢) .

أما ايف لاكوست فيقول « إذا كان ابن خلدون لا يهتم كثيراً بمقتضيات الكتابة الأدبية في كتابه فذلك لأنه مؤلف على خلاف كتاب توسيديد لا يهتم بالناحية الفنية هو لا يهتم بالكشف عن القوى الخالدة للنفس الانسانية ولا بالحديث عن الحقيقة العميقة لبعض كبار الشخصيات التراجيدية . إن ابن خلدون يهتم بدراسة بناء الجماعات أكثر مما يهتم بدراسة شخصيات كبار الأبطال . وهو لا ينكر أهمية القوى الروحية ولكنه يبرز العوامل المادية التي تحول من تلك القوى قوى سياسية فعالة . فهو يفضل تاريخا « متواضعا » تنشأ فيه الأحداث الكبيرة من الحياة

---

(1) A. Toynbee : A Study of hisory. Vol. III, Oxford University Press, London 1948— P. 476.

(2) C. Brokelmann : Histoire des Peuples et des états islamipues depuis les origines juspu'ʼ a nos jours — Paris 1949—187.

ة الاقتصادية والتنظيم السياسي بفضله على تاريخ تراجيدى هائل ، تاريخ الأمراء والحروب . . وهو يختلف عن سابقيه فى بعده عن الإثارة والوعظ والاقناع أو خدمة الحكم »(1) .

يقول فى المقدمة : « واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة عثر عليه البحث وأدى اليه الغوص وليس من علم الخطابة الذى هو أحد العلوم المنطقية ، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة فى استمالة الجمهور إلى رأى أو صدهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية.. »(2) اتفق ابن خلدون لم يكن يهمه الأسلوب الجميل فنحن لسنا فى مجال الخطابة فى المقدمة .

ونعتقد أن أسلوب ابن خلدون فى المقدمة هو قبل كل شىء أسلوب كتاب وضع لتحديد أسس جديدة لعلم التاريخ ، ولذا فهو أسلوب خلا من صور البلاغة التى لاتفيد فى تصوير الأفكار ، هو أسلوب علمى بالمعنى الحقيق : هو أسلوب يتوخى الدقة والاختصار والوضوح فى التعبير ، ويعنى بتسلسل الأفكار بحيث يشعر القارىء بأن هناك خطة واضحة يلتزم بها المؤلف .

(هـ) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا :

يعد هذا الكتاب نوعا من المذكرات الشخصية أو من الترجمة الذاتية وهو مايطلق عليه الاوربيون اسم الاوتوبيوجرافيا Autobiographie لقد سبقه إلى هذا الفن بعض العرب مثل ياقوت الحموى فى كتابه « معجم الأدباء » ولسان الدين بن الخطيب

---

(1) Y. Lacoste : Ibn Khaldoun : Naissance de l'histoire, Passe du tiers _monde, F. Maspero Paris 1966— P. 190.

(2) المقدمة ص ٣٢

معاصره وصديقه فى « الاحاطة بأخبار غرناطة » . إلا أن هذه التراجم كانت موجزة . أما ابن خلدون فترجمته طويلة ، وهو يذكر فيها معظم حوادث حياته والقصائد التى كتبها والرسائل التى أرسلها لبعض الشخصيات الهامة فى عصره ، أو التى أرسلت إليه منهم . وهو لايخجل من كشف الستار عن بعض الأحداث التى تدينه . فهو يذكر اشتراكه مثلا فى مؤامرة ضد أمير أو سلطان كان مواليا له من قبل ، أو تملقه لشخصية كبيرة لينال منها مايريد فإذا لم يتحقق له ذلك انقلب عليها . « والتعريف » لايمكننا فقط من معرفة شخصيه ابن خلدون فحسب ، بل كثير من الشخصيات المعاصرة له والتى لعبت دوراً فى الحياة السياسية بل أنه يفعل أكثر من ذلك إذ يكشف لنا عن طبيعة الحياة السياسية حينذاك فى العالم الإسلامى وفى المغرب بالذات . فمجرد تتبع حياة ابن خلدون عبر تنقلاته المختلفة يكشف لنا عن الاضطراب والفساد والتدهور الذى كان يسود تلك الفترة ويقول لنا د. على عبد الواحد وافى فى تقديمة المقدمة[1] إن ابن خلدون انتهى من التعريف بعد أن أطلق عليه أسم « التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب »فى بداية سنة ٧٩٧هـ ثم نقحه وأضاف اليه ماطرأ على حياته من جديد أى أنه أضاف اليه فترة مابين بداية عام ٧٩٧هـ ونهاية عام ٨٠٨هـ أى قبل وفاته ببضعه شهور ، فأصبح حجمه ضعف حجم الأول وسماه « التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غربا وشرقا » وجعلة تذييلا لكتاب العبر ، وقد حقق الكتاب ونشره الاستاذ محمد بن تاويت الطنجى وصدر فى القاهرة عام ١٩٥١ وهى الطبعة التى إعتمدنا عليها فى دراستنا .

(١) مقدمة ابن خلدون — الجزء الأول — ص١٥٢—١٥٦

(و) بقية مؤلفاته :

يقول لنا ابن الخطيب فى كتابه « الإحاطة فى أخبار غرناطة » فيما كتبه عن ابن خلدون أنه « شرح البردة شرحا بديعا ولخص كثيرا من كتب ابن رشد وعلق للسلطان أيام نظره فى العقليات تقييدا مفيدا فى المنطق ، ولخص محصل الإمام فخر الدين الرازى وألف كتابا فى الحساب وشرع فى شرح الرجز الصادر فى أصول الفقه شيء لاغاية فوقه فى الكمال(١) . وواضح من النص ان ابن الخطيب كتب هذا الكلام ولم يكن ابن خلدون قد شرع بعد فى كتابة « العبر » بمقدمته وبالتعريف . إذن هذه المؤلفات من مؤلفات الشباب . ولم يصلنا منها إلا تلخيص المحصل . لقد عثر عليه الأب لوسيانو روبيو فى دير الإسكوريال فى أسبانيا ، عثر عليه كمخطوط بخط ابن خلدون ونشره عام ١٩٥٢ بعد أن حصل به محققا ومضافا اليه مقدمة بقلمه على درجة الدكتوراه من كلية الفلسفة والآداب بمدريد . وقد ترجم الكتاب أيضاً إلى الأسبانية وإن جاء مليئا بالأخطاء كما يقول لنا د عبد الرحمن بدوى(٢) . وعنوان الكتاب كما جاء على غلاف المخطوط بخط ابن خلدون نفسه « لباب المحصل فى أصل الدين تصنيف العبد الفقير إلى الله تعالى عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى ويقول لنا ابن خلدون فى بداية الكتاب إنه قرأ المحصل لفخر الدين الرازى (ابن الخطيب كما يسميه هو) على أيدى أستاذه الآبلى : « فاختصرته وهذبته . . وأضفت اليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصير الدين الطوسى ، وقليلا من بيان فكرى وعبرت عنها بـ « ولقايل أن يقول » وسميته لباب المحصل»(٣) والكتاب أصلا

---

(١) محمد عبدالله عنان : ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكرى ص ١٥٠

(٢) عبد الرحمن بدوى — مؤلفات ابن خلدون ص ٨

(٣) عبد الرحمن بن خلدون : لباب المحصل فى أصول الدين — نشر وتحقيق الأب لوسيانو روبيو — دار الطباعة المغربية سنة ١٩٥٢ — ص٣ .

من أشهر كتب فخر الدين الرازى المعروف بابن الخطيب المتوفى عام ٦٠٦هـ. والكتاب معروف فى المشرق والمغرب وقد علق عليه وشرحه ولخصه كثير من العلماء الذين اهتموا بأصول الدين وعلى رأسهم نصير الدين الطوسى فى القرن السابع الهجرى وقد إعتمد ابن خلدون على شرحه كما قال لنا والكتاب عبارة عن أربعة أجزاء يعرض فى أولها المقدمات من بديهيات، ونظر ودليل، ويعرض فى ثانيها المعلومات من واجب وممكن وجوهر وعرض، وفى الثالث للالهيات من واجب الوجود وصفاته السلبية والثبوتية والجبر والاختيار والقضاء والقدر، وفى الرابع السمعيات من النبوات والامامة.

أما متى كتبه ابن خلدون فيجيب لنا على ذلك عبد الرحمن ابن خلدون نفسه إذ يقول فى نهايته إنه فرغ من تأليفه فى ٢٩ صفر ٧٥٢هـ. كما جاء بخطه فى آخر الكتاب(١). إذن كتبه وله من العمر تسع عشرة سنة وستة أشهر، فهو مؤلفات الشباب إن لم يكن أولها على الاطلاق.

أما بقية المؤلفات التى حدثنا عنها ابن الخطيب فلم يصل لنا منها شىء أما «شفاء السائل لتهذيب المسائل» وهى الرسالة التى نشرها عام ١٩٥٨ فى إستانبول الاستاذ محمد بن تاويت الطنجى ثم نشرها بعده بعام الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعى ببيروت فلم يشر اليها ابن خلدون فى «التعريف» كما لم يشر اليها أحد ممن ترجموا لحياته، ولذا أثيرت الشكوك حول مدى صحة نسبتها إلى ابن خلدون. والرسالة مكتوبة بخط مغربى وقد عثر عليها فى المغرب. إلا أننى أعتقد أن متخصصا فى ابن خلدون مثل الأستاذ الطنجى ما كان ليقدم على نشرها على أنها لابن خلدون لو لم تكن كذلك فعلا. وهناك وسائل عديدة للتأكد من حقيقة أن كاتب هذه الرسالة هو كاتب بقية المؤلفات ألا وهى مقارنة الخط فى كل منها، ومقارنة الأسلوب،

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٥.

والمنهج والاتجاه الفكرى وهذه وسائل منزلة التطبيق الآن . ما هو موضوع هذه الرسالة يقول لنا د. مدكور في البحث الذى إشترك به فى مؤتمر ابن خلدون(١). انها تفرق بين طريق التصوف وطريق الشريعة ، وتبين الصلة بين التصوف وعلم النفس. ولابد لقارئها أن يلحظ أن ابن خلدون قد أخذ فيها عن كبار الصوفية مثال المحاسبى والجنيد والقشيرى والغزالى وابن سبعين . وهى أقرب إلى التصوف السنى منها إلى التصوف الفلسفى . ولا نعرف متى كتبها .

وهناك كتيب صغير لابن خلدون لم يشر اليه ابن الخطيب كما أننا لم نعثر عليه وإن تحدث عنه ابن خلدون فى التعريف وهو عبارة عن وصف تفصيلى لبلاد المغرب وضعه تلبية لطلب تيمور لنك عندما قابله فى حصار دمشق . فقد قال له تمر كما يسميه هو « أحب أن تكتب لى بلاد المغرب كلها ، أقاصيها ، وأدانيها ، وجباله ، وأنهاره وقراه وأمصاره ، حتى كأنى أشاهده ، فقلت له يحصل ذلك بسعادتك ، وكتبت له بعد إنصرافى من المجلس لما طلب منى ذلك ، وأوفيت الغرض فيه فى مختصر وجيز يكون قدر ثنتى عشرة من الكراريس المنصفة القطع(٢) . » متى كتب هذا الموجز ولقد كتبه بلاشك بعد سقوط دمشق فى ١٩ من جمادى الآخرة سنة ٨٠٣هـ وقبل استسلام قلعة دمشق فى ١١ رجب ٨٠٣هـ . وهو كما يقول هو يقع فى « ثنتى عشرة من الكراريس المنصفة القطع » أى فى ١٢٠ ورقة من قطع النصف . هناك من يعتقد من الباحثين أن ابن خلدون لم يكتب إلا نسخة واحدة من هذا الكتيب خوفا من أن يعثر على نسخ منه معه فيتهم بالخيانة لأنه أفشى أسرار المغرب

---

(١) إبراهيم مدكور : ابن خلدون الفيلسوف من أعمال مهرجان ابن خلدون منشورات المركز القوى للبحوث الإجتماعية والجنائية — القاهرة ١٩٦٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ .

(٢) التعريف ص ٣٧٠

الاستراتيجية إلى تيمور . ولكن متى كان يخشى ابن خلدون أن يتهم بالخيانة ؟! ثم ألم يكن يستطيع لو كان يخشى هذا الاتهام أن يحتفظ بنسخة من هذا المؤلف ولا يطلع عليها أحدا ؟ وفى رأينا أنه كتبه بسرعة فالظروف ظروف حرب وحصار والوقت ضيق وربما كان تيمور متعجلا ، ولذا لم يستطع أن ينسخ منه نسخة أخرى ليحتفظ بها لنفسه . ومن ناحية أخرى لابد أن ابن خلدون رأى أن هذا العمل لا يستحق عناء نسخ نسخ أخرى للاحتفاظ بها فالمعلومات التى يتضمنها يعرفها الجميع فى العالم العربى وتحدث هو عنها كثيرا فى العبر .

وربما يكشف لنا الزمن عن كتب أخرى لابن خلدون مازالت موجودة فى بقعة مجهولة من الأرض ، فما أكثر البلاد التى زارها ابن خلدون وما أكثر الذين اهتموا به من معاصريه واعجبوا به وربما احتفظوا بنسخة من إنتاجه مازلنا نجهلها نحن حتى الآن .

الفصل الثاني

ابن خلدون فيلسوفا للتاريخ

يقول ابن خلدون في المقدمة « أنشأت فى التاريخ كتابا . . . أبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسباباً .. فهذبت مناحيه تهذيبا ، وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريبا ، وسلكت فى ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا ، واخترعته من بين المناحى مذهبا عجيبا ، وطريقة مبتدعة وأسلوبا ، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض فى الاجتماع الإنسانى من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك ، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك »[1] .

« واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى اليه الغوص وليس من علم الخطابة . . . ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية . . . فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه وكأنه علم مستنبط النشأة ، ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة »[2] .

ما هو هذا العلم الجديد الذى أتى به ابن خلدون ولم يسبقه أحد إليه ، وكان يدرك هو ذلك تماماً ؟ هو فلسفة التاريخ التى لم تظهر فى أوربا إلا بعد ذلك بعدة قرون . وبديهى أن التفلسف فى التاريخ بدأ منذ القدم ، فنجد بعض آثاره فى كتاب « السياسة » لأرسطو ، وكتاب « الجمهورية » لأفلاطون ، أما التعبير نفسه فلم يستحدث إلا فى القرن الثامن عشر . وأعتقد أن المنطق يحتم علينا أن نتحدث أولا عن منهج ابن خلدون التاريخى حتى يمكننا الحديث بعد ذلك عن ابن خلدون وفلسفة التاريخ .

---

(١) المقدمة ص ٥ — ٦

(٢) المقدمة ص ٣٢

١ — منهج ابن خلدون التاريخى

يقول ابن خلدون فى المقدمة : « أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التى تتداوله الامم والأجيال ... هو فى ظاهره لايزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول ، تنمو فيها الأقوال ، وتضرب بها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الإحتفال ، وتؤدى لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال ، واتسع الدول فيها النطاق والمجال ... وفى باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق »[1] .

إذن فقد فرق صاحب المقدمة بين علم التاريخ أو « فن التاريخ » كما يسميه هو ، فى « ظاهره » وبين « فن التاريخ » فى « باطنه » . فالنوع الأول عبارة عن سرد أحداث الماضى ، والكلام عن الدول المختلفة كيف قامت ، واتسعت ، ثم زالت ، هو إذن التاريخ بمعناه العام . أما النوع الثانى فهو فرع من فروع الحكمة أو الفلسفة لأنه يبحث فى أسباب الأحداث والقوانين التى تتحكم فيها. وهذا الوجه الآخر لفن التاريخ هو الذى نسميه اليوم بفلسفة التاريخ ، وهناك نصوص أخرى فى المقدمة توضح هذا الأمر . جاء فيها : « أعلم إنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم ومايعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض ومايتشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ومايتنحله البشر أعمالهم

---

(١) المقدمة ص٣—٤

ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال »[1] .

ونحن نعرف أن ابن خلدون عندما درس كتب التاريخ لدى السابقين عليه رآها مليئة بالأخطاء والخزعبلات والأكاذيب ، فأراد وضع أسس جديدة لعلم التاريخ حتى إذا ما إتبعها المؤرخ سلم تاريخه من الأخطاء . وهذا الجانب أيضاً من فكر ابن خلدون ماهو إلا وجه من وجوه فلسفة التاريخ ، إذ أن من شأنه ـ كما هو من شأن فلسفة أى علم من العلوم ـ البحث فى أسس علم التاريخ .

١ - أسباب الكذب فى الروايات التاريخية :

١ - يقول ابن خلدون متحدثا عن أول أسباب الكذب فى الخبر التاريخى « ولما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه . فمنها التشيعات للآراء والمذاهب فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال فى قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه وإذا خامرها تشيع لرأى أو نحلة قبلت مايوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع فى قبول الكذب ونقله »[2] أول أسباب « الكذب » فى التاريخ إذن هو ميل الانسان إلى تصديق الخبر الذى يتفق مع رأى يعتقده أو مذهب يؤمن به دون تمحيص . ولو تكلمنا بلغة علم النفس لقلنا إن سبب الخطأ هنا عامل سيكولوجى بحت : فأحكام المرء تتأثر بالآراء التى تكون قد سبقت إلى ذهنه ، تلك الآراء المنتشرة فى المجتمع ، كما يقول لنا الأستاذ ساطع الحصرى ، على شكل مذاهب توجه أذهان الأفراد إلى بعض الاتجاهات وتؤثر بذلك على ملاحظاتهم

---

(١) المقدمة ص٢١
(٢) المقدمة ص٣٠

وأحكامهم تأثيراً شديداً[1] .

٢ — السبب الثاني : « الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجـــع إلى التعديل والتجريح »[2] وهذا السبب ، كما يقول لنا ساطع الحصري ، غير مشروح بطريقة وافية ، ومع ذلك فذكره التعديل والتجريح يدل على أن المقصود منها هو الخطأ الذي قد يقع فيه المؤرخ نتيجة لثقته بالناقل أو الراوي ، فقد يكون هذا كاذبا ودساسا فيما يرويه ، ولذا فالمؤرخ الذي ينقل عنه ينقل الكذب من حيث لايدري ولايقصد . وليتجنب المؤرخ مثل هذا الخطأ يجب أن يتأكد من صدق رواية أية رواية تاريخية وسلامتها ، وذلك عن طريق البحث والنقد ، ذلك المنهج الذي أطلق عليه علماء التفسير والحديث إسم التعديل والتجريح[3] .وطريقة التجريح والتعديل هذه ، طريقة ابتدعها رواة السنة النبوية ومؤداها البحث الدقيق الذي يجب اجراؤه للتحقق من أمانة المحدث وصدقه ، فتجمع المعلومات التي ينتجها هذا البحث وكلما أريد التحقق من صحة حديث روجعت تلك المعلومات . وقد إنتهى الأمر بأن جعل من تلك المعلومات شبه معجمات يستطيع مراجعتها كل عالم فيستخرج منها بعض القواعد التي تساعد في تقدير قيمة كل حديث ، وتؤلف هذه القواعد علماً عرف بمصطلح الحديث ، ولقد أراد ابن خلدون تطبيق هذا المنهج الدقيق على الروايات التاريخية لمعرفة الصحيح منها من الكاذب ، بمعنى ألا تقبل أية رواية أو أي خبر تاريخي إلا إذا تأكدنا من صدق وأمانة الراوية .

---

(١) ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون — مكتبة الخانجي — القاهرة سنة ١٩٦١ ص ٢٦٨

(٢) المقدمة ص٣١

(٣) ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون: مكتبة الخانجي القاهرة سنة ١٩٦١ — ص٢٦٨—٢٦٩ .

ولكن متى نطبق هذا المنهج ؟ هل منهج التعديل والتجريح هو الخطوة الأولى فى تمحيص الخبر ؟ يقول لنا ابن خلدون فى المقدمة إنه الخطوة الثانية أما الخطوة الأولى فهو معرفة ما إذا كان الخبر ممكنا فى حد ذاته أم مستحيلا: «ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر فى نفسه ممكن أو ممتنع وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر فى التعديل والتجريح»[1] .

٣ ـ السبب الثالث من أسباب الكذب « الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما فى ظنه وتخمينه فيقع فى الكذب »[2] . وينطوى هذا السبب على ملاحظة سيكولوجية سليمة كما لاحظ الأستاذ ساطع الحصرى . فقد يكون الناقل صادقا فى نقله للخبر ومع ذلك مخطئا فى فهمه[3] . أى أنه ينقل ما سمعه كما أدركه هو لا كما هو أصلا. أى ينقل لنا تصوره للرواية أو للخبر ، ويكون هذا التصور خاطئا بينما يظن هو أنه سليم .

٤ ـ السبب الرابع : « توهم الصدق وهو كثير وإنما يجىء فى الأكثر من جهة الثقة بالناقلين »[4] أى أن ينقل المؤرخ الخبر الكاذب معتقدا أنه صحيح دون أن يحاول تمحيصه . وغالبا ما يكون سبب هذا هو الثقة العمياء بالمؤرخين ويمكن رد هذا السبب إلى السبب الثانى الذى سبق لنا ذكره .

٥ ـ السبب الخامس : « الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهى بالتصنع على غير الحق فى نفسه »[5] .

---

(١) المقدمة ص٣٣

(٢) المقدمة ص٣٣

(٣) ساطع الحصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص٢٧٠

(٤) المقدمة ص٣١

(٥) المقدمة ص ٣١ .

يدور هذا السبب حول دور « التلبيس والتصنيع » فى الوقائع والأخبار . وبمعنى آخر إن بعض الدساسين يمكنهم بوسائل متنوعة التلبيس على الناس ، أى خداعهم باصطناع بعض الوقائع والأمور ، وقد ينخدع المؤرخ فـــلا ينتبه إلى الدس فى الأخبار فإذا نقلها كما هى يكون قد نقل ما هو كذب دون قصد .

٦ ــ السبب السادس « تقرب الناس فى الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك فيستفيض الأخبار بها على غير حقيقة فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة وليسوا فى الأكثر براغبين فى الفضائل ولا متنافسين فى أهلها »[٢] أى أن محاولة التقرب لأصحاب السلطة والمناصب العليا ، لتحقيق منفعة دنيوية ما من جانب المؤرخين يؤدى بهم إلى تملق هؤلاء بإشاعة أخبار كاذبة عنهم ، لمجرد ارضائهم .

٧ ــ السبب السابع وهو أهم الأسباب جميعا باعتراف ابن خلدون ، وإن كان يذكره فى آخر القائمة . يقول صاحب المقدمة « ومن الأسباب المقتضية له أيضا وهى سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال فى العمران فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض له من أحواله فاذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب وهذا أبلغ فى التمحيص من كل وجه يعرض »[٣] ، يقول إن لكل ظاهرة فى الوجود سواء كانت ظواهر

(١) المقدمة ص ٣١
(٢) المقدمة ص ٣١
(٣) المقدمة ٣١

طبيعية أو انسانية (اجتماعية) قوانينها التى تتحكم فيها فى حالة ثبوتها وفى حالة تغيرها . ولا بد للمؤرخ أن يكون ملما بهذه القوانين حتى يمكنه التمييز بين الخبر الكاذب والخبر الصادق .

وهناك سببان آخران للكذب فى الخبر التاريخى لم يذكرهما ابن خلدون فى فى تلك القائمة التى تحدثنا عنها الآن بل ذكرهما فى مدخل المقدمة يقول عن الأول « وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط فى الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة فى الأخبار فضلوا عن الحق وتاهوا فى بيداء الوهم والغلط سيما فى إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت فى الحكايات »[1]. وقد نجد الكافة من أهل العصر إذا أفاضوا فى الحديث عن عساكر الدول التى لعهدهم أو قريبا منه وتفاوضوا فى الإخبار عن جيوش المسلمين أو النصارى أو أخذوا فى إحصاء أموال الجبايات وخراج السلطان ونفقات المترفين وبضائع الأغنياء الموسرين توغلوا فى العدد وتجاوزوا حدود العوائد وطاوعوا وساوس الإغراب .. وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب[2] . ويمكن اعتبار هذا السبب فرعا من فروع السبب الثانى وإن وجب إبراز ملاحظة ابن خلدون من أن بعض الأوهام والأخطاء تتأتى من نزوع الذهن إلى المبالغة وولوع النفس بالغرائب .

أما السبب الثانى فهو قياس الماضى على الحاضر قياسا مطلقا . يقول ابن خلدون « فربما يسمع السامع كثيرا من أخبار الماضين ويتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد وقد يكون الفرق

---

(١) المقدمة ص ٩

(٢) المقدمة ص ١٢

بينهما كثيرا فيقع فى مهواة من الغلط »[1] ، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر »[2] .

وعلى المؤرخ أن ينتبه إلى التطور والتغير الدائمين اللذين يحدثان فى كل شيء فى الوجود ، ولذلك فإذا ما قاس الحاضر على الماضى كان عليه أن ينتبه إلى ما بينهما من خلاف ، ومن وفاق لأن عدم الانتباه لذلك يوقع فى الغلط من حيث الأساس .

هذا من أسباب الكذب فى الرواية التاريخية أو فى الخبر التاريخى ، فما هى وسائل تمحيص تلك الأخبار والروايات لتمييز الصحيح منها من الباطل ؟ نفهم من المقدمة أن هناك وسيلتين أساسيتين : أولا التفكير فى درجة إمكان الوقائع المروية ، ثانيا النظر فى مبلغ صدق الرواة . والأمر الأول يتحقق لنا باستخدام علم العمران الذى وصفه وفصله لنا ابن خلدون فى المقدمة . أما الأمر الثانى فيتحقق باستخدام منهج التجريح والتعديل الذى سبق لى الحديث عنه .

يقول ابن خلدون إن تمحيص الخبر « إنما هو بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها فى تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر فى نفسه ممكن أو ممتنع وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر فى التعديل والتجريح »[3] .

---

(1) المقدمة ص ٢٦

(2) المقدمة ص ٢٥

(3) المقدمة ص ٣٢ — ٣٣

(ب) مدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه التاريخي

نعتقد أنه يمكننا القول الآن أن ابن خلدون وضع أساس علم التاريخ ، بل وضع أسس هذا العلم كما يراها المحدثون يقول لنا إدوارد كار إن مهمة المؤرخ الحديث مهمة مزدوجة وهي مهمة إكتشاف الوقائع القليلة الهامة وتحويلها إلى وقائع تاريخية وإستبعاد الوقائع الكثيرة غير الهامة بوصفها غير تاريخية[1] . ويرى كروتشه في في كتابه « التاريخ بوصفه قصة الحرية » ، أن الواجب الأساسي للمؤرخ ليس التسجيل فحسب بل التقويم أيضاً ، أي أن المؤرخ عليه أن يسجل ما يستحق التسجيل فقط ويستبعد مالا يستحق . وكان هذا في بداية القرن العشرين وأيده بعد ذلك الفيلسوف البريطاني كولنجوود كما يتضح من الكتاب الذي نشر بعد وفاته ألا وهو « فكرة التاريخ » في عام ١٩٤٥[2] . أليست هذه الأفكار العصرية هي ما نادى بها ابن خلدون في القرن الرابع عشر ؟ إلا أن هناك من لا يعترف بذلك رغم وضوح النصوص التي جاءت بها المقدمة . يقول لنا د. طه حسين في كتابه « فلسفة ابن خلدون الإجتماعية[3] » . وهي رسالته التي تقدم بها للحصول على الدكتوراه من السوربون ، يقول ان ابن خلدون لم يكن يقصد بكلمة علم معناها الحقيق كما أعتقد البعض مثل تشولز ، والبارون دى سلان الذي ترجم كلمة « علم » لدى ابن خلدون Science ، ومثل فلنت الذي إعتمد على ترجمة دى سلان لهذه الكلمة ، إنما كان يقصد بهذه الكلمة معناها العام أي « المعرفة » وإستخدم الدكتور طه حسين التعبير

---

(١) إدوارد كار : ما هو التاريخ ؟ ترجمة احمد حمدى محمود — الإدارة العامة الثقافة — سلسلة الألف كتاب — مؤسسة سجل العرب سنة ١٩٦٢ ص ٢٨

(٢) المرجع السابق ص ٢٨ — ٢٩

Taha Hussein : La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (3) — Paris 1918, pp. 37—38

عن ذلك لفظى Savoir و Connaissance ما الدليل على ذلك فى رأيه ؟ الدليل الوحيد أن ابن خلدون لم يلتزم فى كثير من الأحيان فى كتابته التاريخ بالمنهج الذى وضعه فى المقدمة . ولقد سبق لنا القول إن ابن خلدون قد وضع أسس علم التاريخ ونصوصه تدل على ذلك ، أما كونه لم يلتزم بهذه الأسس فى كتابته للتاريخ فهذا ما يؤخذ عليه وإن كان عذره فى ذلك أنه كان أول من وضع هذا المنهج ، وأول من حاول تطبيقه ، والمحاولات الأولى دائما تتعثر ، وغالبا ما تحوى كثيرا من الثغرات، أما كون ابن خلدون قد إستخدم كلمة «علم» دون أن يقصد معناها فهذا أمر مستبعد. كان للعرب تراث علمى ضخم ، إذ عرفوا ماهية العلم ، ومناهج فروعه المختلفة وبرعوا فيه وتقدموا به كثيرا حتى كانت لهم نهضة علمية رائعة أخذت عنها أوروبا وإعتمدت عليها فى بداية العصور الحديثة . وكان ابن خلدون رجلا مثقفا متفتحا ، إطلع على الكثير جدا من الكتب ومارس بعض العلوم . فهل كان يغيب عنه بعد كل هذا ، المعنى الدقيق لكلمة علم (معناها فى ذلك الوقت بالطبع فنحن لا نطالبه بالوقوف على معنى العلم فى القرن العشرين !) ؟ لا نعتقد ذلك ! والغريب أن الدكتور طه حسين إيتحدث بعد ذلك بصفحات قليلة عن الأسس التى وضعها إبن خلدون لدراسة التاريخ(1) وهو يفصل ذلك بدقة بالغة وعرضه لما يكفى لإقناع أى دارس لابن خلدون بأن هذا العبقرى وضع فعلا أسس علم التاريخ !

والآن يلح علينا سؤال هام وهو : هل طبق ابن خلدون هذا المنهج العلمى الدقيق الذى تحدث عنه فى المقدمة فى كتابته التاريخ فى كتاب « العبر » ؟ لقد قرأنا كتاب « العبر » وهو كتاب ضخم فى ستة أجزاء ووجدناه عبارة عن سرد لروايات كبار المؤرخين مثل الطبرى والمسعودى وابن حزم والجرجانى وابن سعيد وغيرهم دون تمحيص ودون تطبيق قواعد المنهج الذى أفاض فى الحديث عنه فى المقدمة .

(1) Ibid. p. 39 à 45

كان ابن خلدون إذن، كما ذهب د. عبد الواحد وفى، كواضع لنظريات فى التاريخ منقطع النظير فى كل زمان ومكان، وإن تفوق عليه كمؤرخ الكثيرون[1]. ومن الأخطاء التى وقع فيها ابن خلدون أنه قبل بعض الروايات التاريخية الضعيفة التى لا تثبت أمام النقد الإجتماعى. فهو مثلا يكذب أن الخليفة هارون كان يشرب الخمر لأنه كان جم الورع، يصلى مائة ركعة فى اليوم، ولأنه كان يغزو عاما ويحج عاما (وأما ما تموه به الحكاية من معاقرة الرشيد الخمر واقتران سكره بسكر الندمان فحاشا لله ما علمنا عليه من سوء وأين هذا من حال الرشيد وقيامه بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة .. حكى الطبرى وغيره أنه كان يصلى فى كل يوم مائة ركعة نافلة وكان يغزو عاما ويحج عاما.[2] هكذا!

وكان ابن خلدون يحاول دائما إرضاء أصحاب السلطة ليفوز بمنصب أو أية منفعة، ولقد أثر عليه هذا الميل فى كتابته للتاريخ. فهو قد عاش فى ظل دولة الموحدين ولذا كان يتحيز لهم فى كتابته لتاريخهم دون التمسك بالمنهج العلمى الذى نادى به. فمثلا توفى مؤسس دولة الادارسة بمراكش دون أن يترك إبنا يخلفه، إلا أنه لم تمض على وفاته عدة أشهر حتى أبرزت زوجته وهى من البربر طفلا قالت أنه ابن إدريس الأكبر فصار سلطانا. يقول فى ذلك كثيرا ما يتناجى ...الطاعنون فى نسب إدريس بن ادريس ابن عبدالله بن حسن بن الحسن بن على بن أبى طالب (رضوان الله عليهم) الإمام بعد أبيه بالمغرب الأقصى ويعرضون تعريض الحد بالتظنن فى الحمل المخلف عن إدريس الأكبر أنه لراشد مولاهم قبحهم الله .. أما يعلمون أن إدريس الأكبر كان أصهاره فى البربر وانه منذ دخل المغرب

---

(١) على عبد الواحد وافى — عبد الرحمن بن خلدون، سلسلة أعلام العرب سنة ١٩٦٢ ص ٢٢٧

(٢) المقدمة ص ١٥

إلى أن توفاه الله عز وجل عريق فى البدو وأن حال البادية فى مثل ذلك غير خافية إذ لا مكامن لهم يتأتى فيها الريب . . . وقد كان راشد يتولى خدمة الحرم أجمع من بعد مولاه بمشهد من أوليائهم وشيعتهم ومراقبة من كافتهم وقد اتفق برابرة المغرب الأقصى عامة على بيعة إدريس الأصغر من بعد أبيه[1] . وواضح هنا أن ابن خلدون لم يطبق على نفسه القاعدة السادسة من منهجه .

هذه أمثلة سقناها لنبين أن ابن خلدون فعلا لم يتمسك بقواعد منهجه التاريخى فى كتابته لكثير من الروايات التاريخية . ويحاول بوتول تبرير ذلك قائلا إن من المحتمل أن يكون قد كتب معظم « العبر » وهو فى خضم الحيـــاة السياسية وفى دوامات الإنقلابات والمؤامرات ولم يكتبه فى عزلة وبعد تأمل طويل كما فعل فى المقدمة .هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن أهم جزء من هذا الكتاب وهو الخاص بتاريخ البربر كتبه ابن خلدون بناء على أمر وطلب سلطان حفصى ، ولذا كان عليه أن يرضى هذا السلطان ويقدم له تاريخا يتفق مع هواه وميوله . ربما ![2]

والآن نجيب على هذا السؤال الهام : هل أتى ابن خلدون بفلسفة للتاريخ أم لا؟

---

(١) المقدمة ص ٢١

(2) G. Bouthoul . Ibn Khaldon. sa philosophie sociale— Paris 1930, p. 23

٢ ـ ابن خلدون وفلسفة التاريخ

نعتقد أن المنطق يحتم علينا تعريف فلسفة التاريخ حتى يمكننا بعد ذلك الحكم على ابن خلدون بأنه فيلسوف التاريخ .

ا ـ فلسفة التاريخ :

إن فلسفة التاريخ فى أبسط تعريف لها ، عبارة عن النظر إلى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية ، ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التى تتحكم فى سير الوقائع التاريخية والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التى تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال . وهناك من يقول إن التاريخ يسير وفق مخطط معين وليس بطريقة عشوائية ، وأن فلسفة التاريخ هى محاولة معرفة هذا المخطط الذى يتبعه التاريخ فى مساره ، أو الاتجاه الذى يتجه اليه ، أو الغاية التى عليه فى النهاية تحقيقها. وفى هذه الحالة تكون فلسفة التاريخ هى رؤية المفكر للتاريخ أو حكمه عليه . يقول لوران فى كتابه عن فلسفة التاريخ ، إن التاريخ لا يمكن أن يكون مجموعة أحداث تتوالى بدون هدف أو معنى . فهو لابد وأن يخضع لإرادة عليا تماما كأن الأحداث الطبيعية تخضع للقوانين التى تحكمها . وأختار الله كتحكم فى سير التاريخ [1] .

أما ولش « الأستاذ المعاصر بجامعة اكسفورد » ، فيذهب فى كتابه « مدخل إلى فلسفة التاريخ » إلى أنه من واجبنا الإشارة ، قبل تعريف فلسفة التاريخ ـ إلى نقطة

---

(1) F. Laurent : La Philosophie de l'histoire, Paris 1870 — p. 18.

عامة ، ألا وهى أن كلمة تاريخ نفسها تحتمل معنيين . فالتاريخ قد يعنى الأحداث التى تكون الماضى ، كما قد يعنى روايتنا نحن لهذه الأحداث وهكذا يكون هناك احتمال وجود مجالين لفلسفة التاريخ ، فيمكن لهذه الدراسة أن تبحث فى شكلها التقليدى فى سير التاريخ وتطوره ويمكنها كذلك أن تعنى بالفكر التاريخى فى حد ذاته . فلسفة التاريخ فى هذه الحالة تشمل مجموعتين من المشكلات الفلسفية، المجموعة الأولى تمثل الجانب التأملى والمجموعة الثانية تمثل الجانب التحليلى(١) .

ويختلف المفكرون فى تحديد العامل الأساسى الذى يتحكم فى سير التاريخ . فهناك من يؤمن بأن الله هو العامل الوحيد الذى يتحكم فى سير التاريخ ، وهناك من يعتقد أن الأفراد الأبطال هم الذين يصنعون ويحركون التاريخ وهناك أخيراً من يعتقد أن العامل الأساسى فى تحريك التاريخ هو العامل الاقتصادى وفى بعض الأحيان العامل الوحيد .

وهناك من يضع المشكلة كلها وضعا مختلفا إلا أنه مبسط ، وهذا مافعله د . يحيى هويدى فى كتابه « الفلسفة فى الميثاق » إذ لخص المشكلة على النحو التالى : هل للتاريخ أو للظروف التاريخية حقيقة موضوعية مستقلة عن عقل الانسان وتصوره وأفعاله ؟ أى هل هناك حتمية كاملة للتاريخ تفرض نفسها من الخارج على الانسان ولايستطيع هو تغييرها أم أن الانسان هو الذى يصنع التاريخ ويتحكم فى سيره ؟ ويجيب الدكتور هويدى بأن الماديين قالوا بالرأى الأول، وأرجعوا كل التغييرات التاريخية إلى الأوضاع الاقتصادية ، وإلى شكل ووسائل الإنتاج فى المجتمع ،وقالوا بالتالى بحتمية تاريخية . أما الرأى الثانى فقد قال به الفلاسفة المثاليون الذين رفضوا

---

(1) W.H. Walsh : An introduction to philosophy of history, London 1953, PP. 14—15.

حتمية التاريخ وقالوا إن الانسان هو الذى يحرك التاريخ[1] .

وهناك من ينكر أساسا فلسفة التاريخ ولا يعترف بها. ويقول لنا هنرى جوييه الاستاذ بالسربون فى كتابه عن «التاريخ وفلسفته» ، إن رفض فلسفة التاريخ نوع من فلسفة التاريخ فى حقيقة الأمر ! كيف ؟ لأن مجرد تفكير المؤرخ فى عمله ، أعنى فى التاريخ ، ورفضه لكون هذا التاريخ فلسفة يعد فى حد ذاته فلسفة[2] .

والآن بعد أن عرفنا فلسفة التاريخ علينا أن نجيب عن هذا السؤال الأساسى : هل كان لدى ابن خلدون فلسفة التاريخ ؟

ب – ابن خلدون منشىء فلسفة للتاريخ :

يعتقد العديد من كبار مفكرى العالم أن ابن خلدون هو منشىء هذا الفرع من فروع الفلسفة . ومن هؤلاء توينبي المؤرخ البريطانى المعاصر الشهير، وهو أيضا صاحب نظرية فى فلسفة التاريخ . وقد أشار إلى ذلك فى كتابه الضخم « دراسة فى التاريخ » ، وكذلك فلنت أستاذ الفلسفة فى جامعة ادنبرة وأدق من أرخ لفلسفة التاريخ فى كتابه « تاريخ فلسفة التاريخ » وجاستون بوتول المستشرق الفرنسى فى كتابه « ابن خلدون — فلسفته الإجتماعية » والمستشرق الفرنسى كارادى فو فى كتابه « مفكروا الإسلام » ، وايف لاكوست فى كتابه « ابن خلدون » نشأة علم التاريخ وماضى العالم الثالث » . ومن مفكرى العرب الذين يعتقدون أن ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ الأستاذ الجليل ساطع الحصرى فى كتابه «دراسات

---

(١) يحيى هويدى : الفلسفة فى الميثاق — الدار المصرية للتأليف والترجمة — القاهرة سنة ١٩٦٥ —ص٥٠ — ٥١

(٢) H. Gouhier : L'histoire et sa philosophie. Libreirie Philosophique — Paris 1952—P. 5.

عن مقدمة ابن خلدون ، والأستاذ محمد عبدالله عنان فى كتابه « ابن خلدون — حياته وتراثه الفكرى » ولعل أحدث ما كتب عن ابن خلدون فى هذا الشأن ، هو رسالة الدكتوراه التى تقدم بها د. عبد الرازق المكى لجامعة الإسكندرية والتى نشرها فى كتاب بعد ذلك ، وعنوانها « الفكر الفلسفى عند ابن خلدون » ونكتفى بهذا القدر لأننا لسنا بصدد الحصر وإنما قصدنا تقديم بعض الأمثلة . ولو عدنا مرة أخرى لكتاب د. طه حسين لوجدناه يثبت دون أن يدرى ، ان ابن خلدون أتى بفلسفة التاريخ .

يعتقد د. طه حسين أن ابن خلدون لم يأت بعلم الإجتماع كما يدعى الكثيرون وعلى رأسهم فريرو Ferroro وجمبلوفيتز Gumplowicz إنما أتى بفلسفة فى الاجتماع ولم يرق لدرجة العلم . ويقول فى تدليله على ذلك « ان ابن خلدون يدرس المجتمع ليفسر التاريخ » ؛ و « كان هدفه دراسة قوانين التطور الإنسانى عموما » ؛ و « أن المقدمة شديدة الشبه بكتاب مونتسكيو « روح القوانين » ولا يمكننا الزعم بأن « روح القوانين » كتاب فى علم الإجتماع بل هو مثله مثل المقدمة مؤلف فلسفى » ؛ و « أن ابن خلدون كان يهدف إلى دراسة الأحداث التاريخية بقصد إستخراج القوانين العامة التى تتحكم فى سير هذه الأحداث عبر الزمان . وهو فى هذا يقترب من فيكو » ؛ و « وكان يدعى أن هذا العلم الجديد الذى أتى به سيسمح له بالتنبؤ بالمستقبل[1] . ألم يعطنا الدكتور طه حسين دون أن يدرى الأدلة على أن ابن خلدون أتى بفلسفة التاريخ بينما كان هدفه هو دحض الآراء التى تقول بأن ابن خلدون منشأ لعلم الاجتماع .

(1) La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, pp. 77—79—33—35.

لم يستخدم ابن خلدون تعبير « فلسفة التاريخ » طبعا كأسم لدراسته إنما أطلق عليها اسم « العمران البشرى » . ويقول لنا فى المقدمة أن « العمران البشرى » ماهو إلا الاجتماع البشرى ، فما هو « العمران » بالضبط عند ابن خلدون ؟ يجمع كثير من الباحثين على أنه الحضارة ومن هؤلاء نيكولسون فى كتابه « تاريخ الأدب لدى العرب » ، وتوينبى فى كتابه « دراسة فى التاريخ » و أ . روزنتال فى كتابه « ابن خلدون : مفكر من شمال أفريقيا فى القرن الرابع عشر » . ، ويوافقهم على رأيهم الكثيرون من المفكرين العرب الذين تناولوا ابن خلدون بالدراسة مثل الأستاذ ساطع الحصرى والدكتور عبد الرحمن بدوى وغيرهما .

وجاء فى موسوعة لاروس[1] أن الحضارة هى مجموعة الخصائص الخاصة بالحياة الفكرية ، والفنية ، والخلقية ، والمادية ، والسياسية لبلد ما أو لمجتمع ما . وتضيف الموسوعة أن الحضارة هى موضوع فلسفة التاريخ ويقول لنا الكاتب لوسيان دوبليسى فى كتابه « روح الحضارات — قوانين نشأتها وحياتها ونهايتها »[2] أن الحضارة كموضوع شغلت اذهان المفكرين قبل أن تظهر إلى الوجود الكلمة التى تدل على هذا الموضوع ، إذ كان يجهلها كل من فيكو ومونتسكيو رغم تناولهما للموضوع بمعنى أن هؤلاء المفكرين أخذوا يتأملون تطور التاريخ ككل ويدرسون حياة المجتمعات والإمبراطوريات محاولين استخلاص قوانين تطورها وتدهورها وجاء كتاباه العلم الجديد » لفيكو » و «روح القوانين» لمونتسكيو محاولتين فى ذلك المجال. وواضح مما ورد عن كلمة الحضارة فى موسوعة لاروس أن دراستها هى دراسة فلسفة

---

(1) Grand Larousse Encyclopédique—1960, Volume III P. 161-165.

(2) L. Duplessey : L'esprit des civilisations—les lois de leur naissance, de leur Vie et de leur mort, mort, Paris 1955, pp. 10—11.

التاريخ ، وكذلك يتضح نفس الشيء لدى دوبليسى الذى يقدم كل من فيسكو ومونتسكيو ، وهما من أوائل من إهتم بفلسفة التاريخ فى العصر الحديث، على أنهما تناولا بالدراسة موضوع الحضارة .

إذن العمران بمعنى الحضارة ماهو إلا العلم الذى يدرس فلسفة التاريخ، ويوضح محسن مهدى ذلك فى كتابه « فلسفة التاريخ عند ابن خلدون »(1) قائلا إن هدف ذلك العلم الجديد هو البحث عن الوجه « الباطنى » للوقائع الخارجية التاريخ . إن التاريخ وعلم الحضارة يدرسان وجهين لنفس الحقيقة فبينما يحقق التاريخ فى الأحداث من الظاهر ، يوضح لنا علم الحضارة طبيعة وأسباب هذه الأحداث . وتمشيا مع منطق الأشياء لابد لدراسة الحضارة أن تسبق دراسة التاريخ .

من أين أتى ابن خلدون بفلسفته فى التاريخ؟ هل إخترعها فعلا كما يقول فى المقدمة وكما سبق أن بينا ؟ أم أنه أخذ عن السابقين عليه ؟ ولو كان هــــذا صحيحا فمن من أخذ ؟

إن هذه الأسئلة تثار كلما استطاع مفكر أن يفتح مجالا جديداً فى الفكر الإنسانى يؤدى، إلى فهم نوع من الظواهر لم يدرس من قبل ويمكننا أن نؤكد أن ابن خلدون لم يأخذ من المفكرين العرب السابقين عليه إذ دلت المقارنات على ذلك . ولو أردنا الحديث بشىء من التفصيل لقلنا إن التفكير فى طبيعة وهدف ومنهج التاريخ فى الفكر الإسلامى يرجع إلى بداية الإسلام . لقد بحث المسلمون عن هذه الأمور جميعا ، فى بداية الإسلام ، فى القرآن وفى أحاديث الرسول ، وهذا شىء منطقى . وجاءت أفكارهم مختصرة وعامة وركزوا جل اهتمامهم على العلاقة

(1) M. Mahdi : Ibn Khaldoun 'S philsoophy of history — A study in the philosophic foundation of the Science of culture, G. Allen and Unwin Ltd. London 1957--p. 171.

التي تربط الله بالتاريخ الإنساني ، فأكدوا أن حياة الإنسان على الأرض محدودة وهي مجرد مرحلة انتقالية ليس إلا ، تأتي بعدها حياة الآخرة الأبدية . كما استخدموا التاريخ استخدامات دينية ومعنوية وعملية ، بمعنى أنهم جعلوه يقدم الناس الأمثلة والمواعظ والنصائح والتعليم . فعلى المسلمين - أن يتأملوا في تقلبات الحياة الدنيوية ، وفي إزدهار وإنهيار الممالك ، وفي حكم الله على الأمم القديمة ، ويتجلى هذا الحكم في توفيقهم أو في المصائب التي تحل بهم نتيجة غضب الله عليهم .

ومن حيث المنهج التاريخي كان المسلمون يطالبون بالصدق والدقة في نقل المعلومات التاريخية التي أخذت بقدر الإمكان عن المصادر الأولى أو عن شاهدى العيان . فكان كل همهم التأكد من صحة سلسلة الاسناد . كان منهجهم هو « التجريح والتعديل » وهي طريقة ابتدعها ، كما يقول لنا د . عبد الرازق المكي[1] ، رواة الأحاديث النبوية ومؤداها البحث الذي يجب القيام به للتأكد من أمانة وصدق الراوي . ولقد تبحر العلماء المسلمون في ذلك حتى أن المعلومات التي حصلوا عليها من جراء تلك الأبحاث أصبحت تكون مايشبه المعجمات التي يمكن الرجوع إليها لاستخراج بعض القواعد التي تساعد في تقرير قيمة كل حديث . ومن هذه القواعد تكون علم « مصطلح الحديث » . وقد أخذ ابن خلدون بهذا المنهج كما ذكرنا قبل ذلك إلا أن هذا المنهج لم يكن المنهج الأساسي عنده ، بل كان أهم منهج بالنسبة له هو دراسة الروايات التاريخية بواسطة القوانين التي تتحكم في الطبيعة وتلك التي تتحكم في المجتمع. فإذا كان هناك اتفاق بين الروايات التاريخية وبين تلك القوانين اعتبرها صحيحة ، أما إذا كان هناك تناقض رفضها حتى قبل استعراض سلسلة الرواة الذين نقلوها . وقد قدم لنا ابن خلدون عدة أمثلة في المقدمة على رفضه

---

(١) عبد الرازق مكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون - الاسكندرية ١٩٧٠ ص ١٠٢ .

لبعض الروايات نتيجة لتناقضها مع قوانين الطبيعة مثل قصة بناء الاسكندرية ، أو لتناقضها مع القوانين الإجتماعية مثل قصة موسى وجيوش بنى إسرائيل التى كانت معه ، إذن لم يكن ابن خلدون ليتأثر بهؤلاء العلماء وهو يضع علمه الجديد. أما بالنسبة للفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا والفارابى وابن رشد فكانت دراساتهم تتجه أساساً إلى علوم الطبيعة ومابعد الطبيعة وإلى علوم الدين ، ولم تدرس عندهم مسألة المجتمعات وتطورها والقوانين التى تحكمها كما حدث عند ابن خلدون .

ابن خلدون إذ لم يأخذ من المفكرين المسلمين السابقين عليه كما أنه لم يأخذ من معاصريه ، إذ كانت الحضارة العربية فى مرحلة انحدار وكان الفكر كله فى هذه الفترة مصبوغاً بصبغة دينية قوية تحول دونه ودون الالتزام بالمنهج العلمى الذى التزم به ابن خلدون . يبقى بعد ذلك احتمال أن يكون قد أخذ صاحب المقدمة من التراث اليونانى وفى هذا المجال لايوجد إلا ثلاثة أسماء يمكن أن يكون قد أخذ عن أصحابها ، لأنهم طرقوا بطرق مختلفة نفس الميدان . أول هذه الأسماء أفلاطون فى كتاب « الجمهورية » ، وثانيها أرسطو فى كتاب « السياسة » . ومعروف أن الكتابين لم يقف عليهما العرب فى ذلك العصر وبالتالى يستحيل أن يكون ابن خلدون قد أطلع عليهما . أما صاحب الاسم الثالث فهو المؤرخ اليونانى المشهور تيوسيديد صاحب كتاب « تاريخ حرب البليبونيز » ، وهو من القرن الخامس قبل الميلاد . لقد عرف عن هذا المؤرخ أنه أول من اخترع فن التاريخ ، وإن لم يرق به إلى مستوى العلم كما رأينا عند ابن خلدون ، إلا أن ابن خلدون لم يعرفه على الاطلاق . ولم يكن من عادة ابن خلدون أن ينكر إطلاعه على كتاب ما أو إتصاله بفكر ما بل كان يعشق ذكر أساتذته والكتب التى قرأها حتى أن البعض اتهمه بالمبالغة فى ذلك أنه يذكر كتبا لم يقرأها فى الواقع ولذلك فإننا نعتقد أنه لو كان عرف شيئاً عن هؤلاء لذكره . إذن ابن خلدون

مبتكر علم التاريخ كما يفخر هو بذلك، وكما نعترف نحن له به. وليس هذا بالأمر العجيب بالنسبة لإنسان شديد الذكاء، قوى الملاحظة، عميق الفكر، قوى المنطق، موسوعى الثقافة، عاش حياة حافلة ورأى بلادا عديدة، واكتسب خبرات هائلة واحتك بمجتمعات متباينة، فرأى التاريخ يتحرك أمامه. تأمل كل هذا بما رزقه الله من مواهب، واهتدى إلى ما اهتدى إليه.

ولشد ما يدهشنا موقف بعض المفكرين الكبار الذين يحاولون انكار أن ابن خلدون أتى بجديد، ويصرون على أن أهم ما يجب أن نبحث فيه ونحن بصدد دراسة فكره هو عمن أخذ وعن تأثر. ومن هؤلاء د. لويس عوض فى رده على مقال كان قد كتبه رشدى صالح ينوه فيه بعظمة ابن خلدون. وجاء رد د. لويس عوض عليه فى مقالين متتاليين على صفحات الجمهورية[1]. ويرجح د. لويس عوض أن ابن خلدون كان يعرف اللاتينية قراءة، والأسبانية كلاما، وحجته فى ذلك أنه تولى السفارة بين سلطان بنى الأحمر وبطرس الطاغية ملك قشتالة، وعندئذ يكون احتمال اطلاعه على التراث اليونانى واللاتينى ممكنا. يقول إنه ربما اطلع على أوروسيوس بالعربية فى ترجمة أو اقتباس مستفيض قام به بعض العلماء العرب فى بلاط قرطبة، وربما يكون قرأ جوزيفوس فى ابن العميد.

ولو افترضنا صحة رأى د. لويس عوض فنسلم بأن ابن خلدون قد قرأ جل التراث اليونانى واللاتينى لما غير ذلك من موقفنا، إذ لم يتحدث أحد من مفكرى اليونان أو اللاتين عما تحدث فيه ابن خلدون وبمثل الوضوح الذى نلمسه فى المقدمة ولو حدث هذا لكتبت عن هؤلاء مئات الكتب التى تبين ذلك وتمجدهم، فلم يحدث أن قال أحد إن هناك محاولات مشابهة لمحاولة ابن خلدون فى التراث اليونانى أو اللاتينى، ومن حيث المنهج والموضوع والهدف.

---

(١) د. لويس عوض: عبد الرحمن بن خلدون — الجمهورية: ١٥ و ٢٢ سبتمبر ١٩٦١

ونعرض الآن، وبعد أن بينا ماهية فلسفة التاريخ وأن مجالها هو نفس مجال العلم الجديد الذى أتى به ابن خلدون، وبعد أن أوضحنا أنه كان أول من طرق هذا الميدان، لنظرية ابن خلدون فى إيجاز شديد لأننا سنتناولها بالتفصيل بعد ذلك .

كان ابن خلدون يعتبر المجتمع كائنا تاريخيا حيا يتطور وفق قوانين خاصة به، وهى قوانين يمكن ملاحظتها وتحديدها وذلك عن طريق دراسة مجموع الظواهر الاجتماعية . واعتبر ابن خلدون « العصبية » هى أساس قيام الدولة، وأن العوامل الاقتصادية من أهم أسباب تطور المجتمعات ويكون بذلك مبشراً للمادية التاريخية كما سنبيّن فيما بعد ويقول لنا الدكتور محمد عزيز لحبـــابى، عميد كلية الآداب والدراسات الانسانية بجامعـة محمد الخامس بالمغرب سابقـا، فى تقـديمه لمجموعة النصوص التى اختارها من المقدمة وأصدرها فى كتاب بعنوان « ابن خلدون »، أن ابن خلدون مثله مثل بوسويه وفيـكو وهيردر، أراد أن يضع فلسفة تاريخ وليس أبحاثا فلسفية على طريقة أرسطو والـكندى وابن رشد وفلسفة التاريخ عنده - فى نظر الدكتور لحبابى - ليست تأملا بحتا، بل مساهمة واقعية فى فهم الإنسان فى الماضى والحاضر، الانسان وهو يعمل ويحيا من أجل التنبؤ بالمستقبل وباتجاهاته(1) .

وإذا كان ابن خلدون قد أتى بفلسفة فى التاريخ وهى فرع من فروع الفلسفة فلماذا هاجمها فى المقدمة فى فصل بعنوان : « فى إبطال الفلسفة وفساد منتحلها ». بينما يقول عن التاريخ فى المقدمة إنه « أصيل فى الحـكمة عريق وجدير بأن يعد فى علومها وخليق » . هو فى الحقيقة يهاجم الفلسفة كميتافيزيقا، كدراسة المنطق الصورى، إذا كانت تأملا محضا، تأملا لا يرتبط بالواقع، لأنه شديد الإيمان بالدراسة التى تعتمد على الملاحظة المادية والتحليل المقارن للمعطيات الموضوعية .

---

(1) M. A. Lahbabi : Ibn Khaldoun — Prèsentation, choix de textes, Bibliographie Editions Seghers 1968, pp. 44—45.

إلى أى مدرسة من مدارس فلسفة التاريخ ينتسب ابن خلدون ؟

إنه ينتسب فى الحقيقة إلى عدة مدارس . فيمكن أن نقول إنه ينتسب إلى المدرسة التاريخية الاجتماعية التى يقول أصحابها بأن الظواهر الاجتماعية يمكن تفسيرها واستنباط نظرياتها من حقائق التاريخ ، وكان على رأسها فى العصر الحديث جان بودان وفيكو . كما يمكننا القول إنه ينتسب إلى المدرسة الاقتصادية وهى التى تفسر التاريخ تفسيرا ماديا وتشرح الظواهر الاجتماعية شرحا اقتصاديا ، وترجع أى تغيير فى المجتمع وظواهره إلى العوامل الاقتصادية . وكان على رأسها كما هو معروف كارل ماركس . ويعد ابن خلدون رائدا لهذه المدرسة وإن امتاز عن أمثال ماركس بأنه لم ينظر إلى الظواهر الاجتماعية وإلى التغير التاريخى من الزاوية الاقتصادية فحسب بل قال بعوامل أخرى غير العوامل الاقتصادية ، وإن أعطى أكبر قدر من الأهمية لهذه العوامل . ويمكننا القول كذلك إنه ينتسب إلى المدرسة الجغرافية التى تنظر للانسان على أنه ابن البيئة الأرضية ونتاج الظروف الطبيعية والبيئة الطبيعية عند هذه المدرسة هى التى تشكل المجتمعات والعادات ، غير أن هذا الجزم لم يعد يأخذ به أحد بعد أن وضح أن الإنسان يؤثر فى البيئة كما تؤثر هى فيه ، أى أن هناك تفاعلا بين الطرفين . وابن خلدون ينتسب إلى هذه المدرسة من حيث أنه قال بتأثير الطبيعة على حياة المجتمعات وإن لم يقل بأنها العامل الوحيد المؤثر .

ولكن مما يؤخذ على ابن خلدون أنه استخلص نظريته من تجربته الخاصة فى الدولة الإسلامية . ونقول دفاعا عن ابن خلدون أن الدولة الإسلامية كانت تشمل حينذاك المشرق العربى والمغرب العربى بما فيه الأندلس ، وكان ابن خلدون يعرف معرفة وثيقة كل مجتمعات هذه الإمبراطورية الإسلامية لكثرة أسفاره بل إن ابن خلدون احتك بأحد مجتمعات أوربا وهو مجتمع قشتالة التى كانت بين أيدى العرب واستطاع الأسبان استردادها ، احتك بهذا المجتمع عندما قام بالسفارة بين

دولة بنى الأحمر وبتروا الطاغية ملكها . درس ابن خلدون إذن قطاعا كبيرا من المجتمع الإنسانى قبل أن يضع نظريته . ومن جهة أخرى يقول لنا المستشرق روزنتال (١) فى كتابه عن ابن خلدون إن الاختلافات بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات المسيحية والمجتمعات اليهودية فى العصور الوسطى كانت ذات طبيعة ثيولوجية ، أكثر مما هى من ذلك النوع الذى يؤثر بطريقة حيوية فى النظرة العامة للحياة . ولذا فإن إهمال ابن خلدون لتاريخ أوربا المسيحية ليس نقصا جادا . وحتى لو سلمنا بأن المادة التى كانت بين يديه محدودة ، فلقد استطاع هذا المفكر الملم بالفلسفة اليونانية ، وبالعلوم الإسلامية التقليدية ، وبفن الحكم أن يصل إلى نتائجه بالقوانين الثابتة التى تتحكم فى سير الأحداث التاريخية .

وفى ختام كلامنا فى هذه النقطة نذكر عبارة المستشرق فرانز روزنتال التى ذكرها فى حديثه عن ابن خلدون والتى تعبر أبلغ تعبير عن أصالة ما جاء به ابن خلدون ، وعن جدته يقول : « وقد باءت بالفشل حتى اليوم كل محاولة لمعرفة المثال الذى احتذاه ابن خلدون فى تفكيره ، ومن المحتمل أنه كانت فى بيئته ، شمالى أفريقيا وفى أسبانيا ، أفكار تناقش أمامه بشكل أولى . . . غير أنه لا جدال فى إبداعه الأساسى »(١) .

كان روبرت فلنت ، الذى سبق لنا ذكر رأيه فى ابن خلدون ، من المستشرقين الذين لا يميلون للإسلام ولا للمسلمين ويشوهون صور الفكر الإسلامى ، وكان متعصبا ومع كل هذا امتدح ابن خلدون وجعله مؤسس فلسفة التاريخ : يقول « كل من يقرأ مقدمته بإخلاص ونزاهة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن حق ابن خلدون فى هذا

---

(1) E. Rosenthal : Ibn Khaldûn : A north - African Muslim thinker of the fourteenth century, University of Manchester 1940 — pp. 3—4.

الشرف شرف التسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ ، أقوى وأثبت من حق كل كاتب آخر ، سبق فيكو »[1] .

ولم يكن إبن خلدون مؤسسا لفلسفة التاريخ فحسب بل كان يسبق عصره بطريقة مذهلة . تقول لنا الإنجليزية جريس كارنس فى كتابها عن« فلسفة التاريخ» فى حديثها عن ابن خلدون ، وقد عدته أول من تحدث فى فلسفة التاريخ إنه كان « عصريا « modern فى فلسفته فى التاريخ بطريقة مذهلة[2] .

ج – ابن خلدون وعلم الاجتماع :

لماذا تناول معظم الباحثين ابن خلدون على أنه عالم فى الإجتماع ولم يتعرضوا لمسألة كونه فيلسوفا التاريخ ؟ بل لماذا عارض البعض هذه الفكرة ؟ نعتقد أن السبب اختلاط مباحث هذين المجالين فى الأذهان ، أو ربما يكون السبب كما قال ايف لاكوست فى كتابه[3] أنه عندما إكتشفت المقدمة فى القرن التاسع عشر وترجمت كانت أوروبا مهتمة بعلم الاجتماع . ولذا لفت نظر العلماء أوجه التشابه الموجودة بين ابن خلدون وبين المسائل التى يبحثونها فشبهوه بالمؤرخين وبعلماء الإجتماع المحدثين .

لقد سبق لنا توضيح مجال فلسفة التاريخ وبقى علينا تحديد مجال علم الإجتماع حتى يمكننا تحديد موقف المقدمة من كل منهما .

---

(1) R. Flint : History of the philosophy of history, London 1894, p. 149.

(2) G Cairns : Philosophies of history, Peter Owo 1963—p. 336.

(3) Y. Lacoste : Ibn Khaldoun — F. Maspero — Paris 1966 — p. 17.

أبتدعت كلمة علم إجتماع sociolgie فى القرن التاسع عشر وعلى وجه التحديد فى عام ١٨٣٩ ، عندما استخدمها أوجست كونت فى الجزء الرابع من كتابه « محاضرات فى الفلسفة الوضعية » . إلا أن دراسة المجتمع بدأت قبل كونت بكثير، ولكنها كانت دائما متأثرة بالفلسفة وبعلم الأخلاق ، وكانت التحليلات العلمية فى مثل هذه الدراسة تختلط بالأحكام المعيارية ، أى أنها كانت تبحث فيما يجب أن يكون عليه المجتمع ولاتبحث فى المجتمع كما هو فى الواقع. ويعتقد كثير من الباحثين أن مونتسكيو فى كتابه « روح القوانين » فى القرن الثامن عشر هو أول من درس المجتمع كما هو كائن فى الواقع ، وأول من أعطى تعريفا دقيقاً للقوانين العلمية التى يجب الكشف عنها فى علم الإجتماع قائلا « إنها العلاقات الضرورية التى تنتج عن طبيعة الأشياء » وعندما جاء كونت بعد ذلك فى القرن التاسع عشر وضحت فى كتاباته الدراسة العلمية الوضعية الحقيقية للمجتمع[1] وطبعا أمثال هؤلاء الباحثين يتجاهلون ابن خلدون ، أو يجهلونه فعلا ، بوصفه سابقاً على مونتسكيو وكونت.

ويجد معظم الباحثين صعوبة بالغة فى تعريف علم الإجتماع، فهاهو جورفيتش وهو أستاذ علم الاجتماع فى السوربون يقول لنا فى كتاب حديث أشرف عليه ، وأشترك مع عدة أساتذة متخصصين فى كتابة أبوابه إن هذه الصعوبة البالغة ترجع لسببين أولا : صعوبة البحث فى مجال هذا العلم وهو الواقع الإجتماعى . ثانيا : المنهج الذى يطبق وهو الذى عليه أن ينظر للواقع الإجتماعى ككل . ويقول إننا لانجد لاعند ماركس أو عند أحد من مؤسسى علم الاجتماع مثل سان سيمون وكونت وسبنسر تعريفا يطابق فكرهم الفعلى ، ويرجع هو ذلك إلى أن العلاقة الوثيقة بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ التى يبدأون طريقهم منهم كانت تسيطر على تفكيرهم وهم بصدد محاولة وضع حدود هذا العلم الجديد وتعريف خصائص

---

(1) M. Duverger : Sociologie politique, Paris 1967, PP. 1-3.

منهجه[1] : وأعتقد أن هذا الرأى يلخص كل المشكلة وهى صعوبة تحديد مجال علم الاجتماع لاختلاطه عند نشأته بفلسفة التاريخ إن العلمين يتناولان نفس الموضوع إلا أن علم الاجتماع يحاول إتباع مناهج البحث العلمى فى العصر الحديث بينما فلسفة التاريخ هى أساساً فرع من فروع الفلسفة .

إن علم الاجتماع يدرس الظواهر الإجتماعية بهدف واحد فقط ، وهو معرفة حقيقتها من أجل تحديد القوانين التى تتحكم فيها . وعموما يفرق بين فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع بدعوى أن فلسفة التاريخ تهدف إلى الوصول للقانون « المطلق » الذى يتحكم فى تطور المجتمعات الانسانية ، كما تهدف إلى تحديد الهدف أو الغاية التى ترمى إليها هذه المجتمعات . وهذا مما يتنافى مع المنهج التجريبى فى العلم الحديث . ومما يجعل فلسفة التاريخ أيضاً خارج دائرة العلم أن هذا القانون المطلق الذى تتحدث عنه ، غالبا مايكون من تصور المفكر الذى وضعه ؛ فهو لايستنتجه من الواقع بل « يتصوره » عقليا ثم يحاول أن يفسر به الواقع بل ويجعله يتنبأ بالمستقبل .

يقول لنا جورج جورفيتش إن علم الاجتماع عند نشأته إهتم بالبحث عن الاتجاه العام الذى يتجه إليه المجتمع فى تطوره ، وعن هدف أو غاية هذا التطور، وماهذا المبحث إلا بعض مخلفات المسائل التى تبحث فيها فلسفة التاريخ . لقد كان علم الاجتماع فى نشأته مجرد محاولة يائسة لايجاد طرق جديدة لحل المشكلة التى حاولت فلسفة التاريخ حلها عبر القرون . فقد حاول الإجابة عن هذه المشكلة أفلاطون ، ثم القديس أوغسطين ، ثم مكيافللى ثم فيكو ،وعندما جاء أوجست كونت الذى قال إن علم الإجتماع علم وضعى ومنهجه هو المنهج التجريبى ، ظن أن عصر فلسفة التاريخ قد انتهى . إلا أن هذا المفكر الذى يعتقد الكثيرون أنه مؤسس علم الاجتماع لم يستطع مقاومة إعتبار علم الإجتماع « علم العلوم » أو

---

(1) G. Gurvitch (Publié sous sa direction) : Traité de sociologie, Paris 1962—pp. 3 a 8.

« العلم الأول » أو « الفلسفة الأولى »[1] .

لقد اختلط علم الاجتماع بفلسفه التاريخ حتى عند ماركس نفسه . فقد حلل ماركس تاريخ البشرية الذى ينتهى بالرأسمالية تحليلا اقتصاديا . وكان تحليلة كعالم إقتصاد وكعالم إجتماع رائعا ، ومازال يعد كلامه حتى الآن فى هذين المجالين سليما، ولكن هذا لا يمنع أنه تنبأ بمستقبل البشرية بل ووضع خطوط هذا المستقبل ودعى العمال فى جميع أنحاء العالم إلى تحقيقه ... « ياعمال العالم ، إتحدوا ! » هكذا إختتم بيان الشيوعى . كانت له إذن رؤية فلسفية معينة لتطور تاريخ البشرية ، لقد درس ماركس التاريخ والواقع الحاضر متمثلا فى النظام الرأسمالى كما كان موجوداً فى أوروبا ليرسم الطريق إلى المستقبل . أما ابن خلدون فبالرغم من أوجه الشبه العديدة بينه وبين ماركس وهذا ماسنوضحه فى الفصول الآتية، فقد بدأ بدراسة الواقع الاجتماعى ليفهم التاريخ وليتنبأ بالمستقبل . وابن خلدون مثله مثل ماركس عالم فى الاجتماع ، وعالم فى الاقتصاد ، وفيلسوف فى التاريخ . أى أن المقدمة تشمل كما تشتمل مؤلفات ماركس على حد قول ريمون أرون بحوثا فى النظرية الاجتماعية ، وبحوثا فى النظرية الاقتصادية ، وبحوثا تاريخية . ويضيف أن النظرية الواضحة التى نجدها فى كتاباته العلميه تبدو احيانا وقد نقضتها النظرية الضمنية المستخدمة فى كتاباته التاريخية[2] . وقد سبق أن بينت أن هذا اللوم ذاته هو الذى وجهه د . طه حسين فى كتابه إلى ابن خلدون ، وهاهو الآن ماركس صاحب أقوى نظرية إجتماعية يعجز أحيانا عن تطبيقها فى كتاباته التاريخية دون أن ينتقص هذا العجز فى التطبيق من عظمة النظرية فى حد ذاتها .

---

(1) G. Gnrvitch : La vocation actuelle de la Sociologie, P.U.F., Paris 1750—pp. 19—10.

(2) R. Aron : Les étapes de la Pensée sociologique Editions Gallimard, 1967, p. 145.

وفى كتابه الجيد عن علم الإجتماع لدى ماركس ، يحاول هنرى لوفيفر أن يعطينا رؤية جديدة لماركس (وما أكثر ما كتب عن ماركس من زواياه المختلفة) وأن يثبت أن ماركس لم يكن عالما إقتصاديا ، ولا فيلسوفا فى التاريخ ، ولا عالما اجتماعيا إنما تحتوى أعماله على بحوث فى علم الاجتماع وإبحاث فى علم الإقتصاد وبحوث فى فلسفة التاريخ[1] . وهذا بالضبط هو الوضع فى المقدمة : فهى مزيج من هذه الفنون الثلاثة .

ويرى د. عبد العزيز عزت أن ابن خلدون ذهب إلى التاريخ ليرسم الحياة الإنسانية ولم يتجه للواقع ليقرر طبائع المجتمعات البشرية[2] . ونحن نخالف د. عبد العزيز عزت فى هذا الرأى ، رغم أن كتابه باللغة الفرنسية عن ابن خلدون وعلمه ، من أحسن ما كتب عن ابن خلدون . أليست دراسة ابن خلدون لمجتمعات البدو والحضر دراسة واقعية تماما ؟ ألم تكن هذه المجتمعات موجودة فى زمنه وخبرها جيدا فحللها وقدم لنا فى مقدمته نتائج دراسته ؟ ربما يؤخذ عليه أنه اكتفى بقطاع الواقع الذى درسه ليعمم نتائجه ولكننا لا يمكن ان ندعى أنه بعد عن الواقع وذهب للتاريخ ، إنما ما فعله ابن خلدون أنه درس الواقع ليفهم التاريخ .

وهناك من يسوق الاتهام التالى لينكر على ابن خلدون شرف وضع علم الإجتماع : إن علم الإجتماع لا يؤمن بتطور واحد هو تطور الإنسانية الذى تقول به فلسفة التاريخ عند ابن خلدون . ونرد على هذا بأن هذا الجزء من فكر ابن خلدون يمكن اعتباره ، أو هو كذلك فعلا ، من فلسفته التاريخية . فهناك جانبان من فكر

---

(1) H. Lefebvre : Sociologie de Marx—Collection Sup — P.U F 2eme edition

(2) عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ وعلم الإجتماع القاهرة ١٩٥١ ص٥٤

ابن خلدون المتعدد الجوانب اختلطا أحدهما بالآخر : علمه الاجتماعى وفلسفته فى التاريخ .

ابن خلدون هو مؤسس علم الإجتماع، فهو يعالج فى المقدمة « واقعات العمران البشرى » أو « أحوال الاجتماع الانسانى » وهى ما يطلق عليها اليوم « الظواهر الاجتماعية » وهذا هو موضوع علم الاجتماع . ولا يعرف ابن خلدون هـذه الظاهرات ولا يبين خصائصها كما فعل علماء الاجتماع المحدثين أمثال دور كايم ، إنما أكتفى بالتمثيل لها فى المقدمة لتفسير ماهيتها . يقول : « أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانسانى الذى هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال(١) .

والظواهر الاجتماعية هى القواعد والإتجاهات العامة والمؤسسات الاجتماعية التى يتخذها أفراد مجتمع ما أساسا لتنظيم شئونهم الجمعية وتنسيق العلاقات التى تربطهم بعضهم بالبعض . وتنقسم بالطبع هذه الظواهر إلى عدة أقسام . ولم يترك ابن خلدون أى قسم من هذه الأقسام إلاو تعرض لهبالدراسة. فعرض لنظم الحكم وشئون السياسة وللظواهر الاقتصادية والقضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية عرض لها فى إستقرارها وفى تطورها أى من وجهتى النظر الاستاتيكية والديناميكية كما يسميها أوجست كونت .

يقول د . على عبد الواحد وافى فى البحث الذى تقـدم به لمهرجان ابن خلدون إن ابن خلدون كان أول من درس الظواهر الاجتماعية فى حد ذاتها

---

(١) المقدمة ص ٣١

لا لبيان ما ينبغى أن تكون عليه ، أى درسها بطريقة تحليلية وصفية لا بطريقة معيارية ، درسها للكشف عن طبيعتها والأسس التى تقوم عليها ، والقوانين التى تخضع لها . وكانت هذه هى المرة الأولى التى تدرس فيها الظواهر الاجتماعية كما تدرس الظواهر الفلكية والطبيعية والكيميائية ، أى أنه أول من اعتقد أن هذه الظواهر تخضع للجبرية[1] ومجرد إيمانه بذلك يجعله مؤسسا لهذا العلم فى رأينا لأنه وضع فعلا حجر الزاوية فيه وأوضح الطريق فسواء جاءت نتائج دراسته صحيحة أم غير صحيحة بعد ذلك فهذا شىء ثانوى لأنه كان رائدا فى مجال جديد تماما . وكان دوركايم دائم الترديد « إن الشعور بأن هناك قوانين هو العامل المميز للفكر العلمى » . وطبعا كون الظواهر الإجتماعية تخضع للقوانين لا يتعارض مع كون الإنسان هو خالقها .

أما منهج ابن خلدون فى دراسة هذه الظواهر فهو المنهج العلمى . فهو عند دراسته لأية ظاهرة من الظواهر يتساءل « لماذا ؟ » ويجيب عن هذه الأمثلة بعبارات تبدأ بـ « والسبب فى ذلك » أو « وذلك لأن » . ومثل هذا التساؤل ومثل هذه الإجابات هى التى تكون علم الاجتماع . ومنهجه تجريبى ، بمعنى أن التجربة عنده تعنى الخبرة والممارسة .

وثمة من أنكر على ابن خلدون أنه واضع علم الاجتماع وعلى رأس هؤلاء د . طه حسين فى كتابه « الفلسفة الاجتماعية لدى ابن خلدون » ، إذ كان أشدهم تحاملا عليه وأقساهم حكما للأسف . لقد قاس علم ابن خلدون بعلم كونت ودوركايم

---

(١) على عبدالواحد وافى : الظاهرات الاجتماعية هى موضوع مقدمة ابن خلدون — أعمال مهرجان ابن خلدون — منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية — القاهرة سنة ١٩٦٢ — ص ٦٨ — ٦٩ .

أي بعلم القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، متناسيا أن أي مفكر كما قال لنا توينبي هو نتاج عصره مهما سبق هذا العصر . وفي رأي د طه أن ابن خلدون لجأ لدراسة المجتمع ليخلص التاريخ من الشوائب والأغلاط ومثل هذا الهدف المعياري يتنافى مع المنهج العلمي السليم ، فأية دراسة لكي تكون علما في رأيه لا بد وأن تكون مستقلة تمام الاستقلال . ونحب أن نشير هنا إلى الهدف الذي دعى أوجست كونت إلى وضع علم الاجتماع . لقد أنشأ كونت هذا العلم لأنه كان يريد إصلاح المجتمع ويريد تخليصه من الفساد . أليس هذا هدفاً معياريا تماما ؟! أليس هذا هدفا أخلاقيا ؟! أيجرؤ أحد على القول بأن أوجست كونت لم يكن عالما اجتماعيا ؟! لقد رأى كونت الفساد منتشراً في المجتمع ، واعتقد أن هذا الفساد ناتج عن فساد الأخلاق ، وأن هذا الفساد الخلقي يرجع إلى فساد التفكير واضطراب طرق الفهم ، فأراد أن يضع طريقة للفهم ألا وهي المنهج الوضعي قائلا « إن الفكر أو الرأي هو أساس الجهاز الاجتماعي » . وماركس ألم يضع فكره في خدمة قضية عمال العالم ومن أجل هذا الهدف وحده وضع كل مؤلفاته ؟ أيمكن أن ندعي أن ماركس لا يستحق لقب المفكر العالم ؟

حتى منهج ابن خلدون لم يفلت من نقد الدكتور طه حسين ؛ إنه في رأيه لم يتخلص نهائيا من الميتافيزيقا والإلهيات يقول « وبينما يدعي ابن خلدون أن منهجه يعتمد أساسا على التجربة ، فإنه وإن اتبع هذه القاعدة أحيانا بنجاح إلا أنه كثيرا ما كان يهملها ويغرق في الميتافيزيقا »(1) . وطبيعي أن الدكتور طه لا يوافق على أن موضوع دراسة ابن خلدون هو موضوع أي دراسة اجتماعية علمية ، إذ يعتقد أن ابن خلدون درس ظاهرة الدولة فقط وهذا موضوع محدود جدا ولا يكفي لأن

---

(1) T. Hussein : La philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun Paris 1918 — p. 72.

يكوِّن بمفرده علم الاجتماع ؛ فعالم الاجتماع الحقيق هو الذى يدرس بمنهج علمى شكلا اجتماعيا أو أكثر وهو يعلم جيدا أنه ليس إلا جزءا من علم الاجتماع ، وهذا ما غاب عن ابن خلدون لأنه لم يشعر بأهمية الأشكال الاجتماعية التى لم يدرسها . درس ابن خلدون الدولة فقط فى رأى الدكتور طه وهى من أكثر الأشكال الاجتماعية تعقيداً كما يقول ولذا فهى لا يمكن أن تكون نقطة البداية عند أى عالم اجتماعى بل لا بد أن تكون نقطة النهاية(١) والرد على رأى د . طه بسيط جداً وتقدمه لنا المقدمة بوضوح لقد درس ابن خلدون فى المقدمة الطبقات الاجتماعية المختلفة ، والمجتمع البدوى والمجتمع الحضرى وقارن بينهما ، ودرس الأخلاق وما يمكن أن يصيبها من تغير ، والعوامل الاقتصادية وتأثيرها فى المجتمع ، ودرس تأثير البيئة الطبيعية فى المجتمع ، وتأثير الدين على قيام الدولة كما درس ظاهرة السكان . وإذا كانت الدولة ظاهرة اجتماعية شديدة التعقيد ولا يمكن أن يبدأ بها أى عالم اجتماعى دراسته فأعتقد أن ابن خلدون بعد أن درس كل هذه الظواهر الاجتماعية كان يستطيع أن يدرس الدولة باعتبارها الإطار الذى يحوى هذه الظواهر .

ويعتبر د. طه حسين المقدمة تحسسا او تلمسا لطريق علم الإجتماع ليس إلا ، فهى لا ترقى لمستوى العلم إنما هى مجرد فلسفة إجتماعية(٢) . لكن غاب عن د طه أن علم الاجتماع فى نشأته كان متأثرا بفلسفة التاريخ لأنها الاصل الذى نبع منه ، وحتى أوجست كونت الذى يعتبره الكثيرون المؤسس الحقيقى لعلم الاجتماع كثيرا ما اختلطت بحوثه الاجتماعية العلمية بفلسفة التاريخ . وأعتقد أن كونت كانت فرصته للتخلص من « خطر الفلسفة » على بحوثه أكبر من فرصة ابن خلدون لأن مناهج البحث العلمى كانت قد وضحت ، واستقرت فى القرن التاسع عشر .

(I) Ibid. — p. 75.

(2) Ibid — p. 76.

والعجيب أن الدكتور طه كان يناقض نفسه أحيانا . فهو يقول فى ص ٦٧ من كتابه « أن ابن خلدون أول فيلسوف اتخذ من المجتمع موضوعا لعلم « مستقل » واستخدم فى ذلك تعبير sui generis وهو التعبير اللاتينى المشهور وبعد ذلك بعدة صفحات وهو يتحدث فى نفس الموضوع ، يقول فى صفحة ٧٦ « إنه لم يقم بهذه الدراسة من أجل ذاتها ، وإنما فعل ذلك ليفسر الأحداث التاريخية وليتأكد من صحتها . انها علم مساعد » أليس هذا تناقضا صريحا !

ما الذى دفع الدكتور طه حسين إلى إتخاذ هذا الموقف المتشدد من ابن خلدون هل كان مدفوعا بروح نقد العلماء الغربيين الذين رأوا فى ابن خلدون فيلسوفا حديثا ؟[1] أم ان السبب هو انه كان حديث العهد بعلم الاجتماع وقت كتابته لرسالته ، ولم يكن قد احاط بعد بنظريات علم الاجتماع وبتاريخه الاحاطة الكافية ولم يتعمق المقدمة كما يقول لنا ساطع الحصرى فى « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » ؟ ربما يكون احد هذين السببين وربما يكون أنه قاس بحوث ابن خلدون ببحوث علم الاجتماع فى القرن العشرين ، اى بعد ان قطع شوطا طويلا إلى الامام ، وبعد ان استقر منهجه وتحددت ميادينه

ونعتقد أننا فى دراستنا لإبن خلدون يجب ألا ننتزعه من عصره ، ومن بيئته ومن حضارته ، كما أننا يجب ألا ننتظر منه — وهو الذى افتتح الطريق إلى علم جديد تماما — أن يأتينا بنظرية متكاملة واضحة محددة تماما ، كل ما فيها صحيح بمعايير القرن العشرين .

ورغم كل النقد الذى وجهه د. طه حسين إلى ابن خلدون إلا أنه نوّه به وبفكره فى أكثر من موضع فى رسالته . ومن بين ما قاله عنه : « أن ابن خلدون ما زال

---

(١) عبد الرازق المكى فى الفكر الفلسفى عند ابن خلدون — الاسكندرية سنة ١٩٧٠ — ص ٨٥ — ٨٦

مشهوراً لأن أفكاره عن المجتمع فريدة وأصيلة جدا وغالبا صحيحة . ولقد أصبح جد ابن خلدون أقوى الآن وأفكاره تنال في عصرنا من التقدير ما لم تنله في عصره لأنه في الحقيقة حقق تقدما كبيرا في تطور الفلسفة »[1] .

ومن الباحثين من لم ينكر على ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع بل اعترف بذلك ولكنه أنكر عليه أنه صاحب نظرية متكاملة في علم الاجتماع . ومن هؤلاء المفكر التركي حلمي ضياء أولكن ، وذلك في بحثه الذي تقدم به إلى مهرجان ابن خلدون[2] . فق رأي هذا المفكر أن صاحب المقدمة لم يترك نظرية متكاملة تبحث في الحياة الاجتماعية ككل ، كما لم يترك فلسفة للتاريخ تعتمد على أفكار واضحة عن تطور التاريخ وحاضر الانسانية . ونوافقه على رأيه في أن ابن خلدون لم يترك نظرية متكاملة تماما في علم الاجتماع إنما جاءت في المقدمة مجموعة من الأفكار والآراء مبعثرة أو مجمعة في فصول صغيرة ؛ إذا جمعناها جميعاً ورتبناها استطعنا أن نكون ما يشبه النظرية أو تكون فعلا نظرية . ونعود فنكرر أن لابن خلدون عذره فالمجال جديد والمنهج جديد .. والرواد دائما يتعثرون لأن الطريق ليس ممهدا بعد .

ونعتقد أن د . عبد العزيز عزت في كتـــابه بالفرنسية « ابن خلدون وعلمه الاجتماعي » كان أفضل من نظر لابن خلدون نظرة موضوعية تماما فلم يرفعه إلى أعلى سماء كما أنه لم يحط من قدره . يقول « إنه أحد المبشرين بعلم الاجتماع ، وواحد من أوائل أصحاب النظريات في علم الاجتماع . ورغم تطلعاته العلمية فإنه ربما قد بقي في مرتبة فلسفة التاريخ إلا أنه حاول وضع علم جديد مستقل، يدرس

---

(1) T. Hussein : La philosphie sociale d' Ibn Khaldoun, p. 29.
(2) H. Z. Ulken : Ibn Khaldoun, iniateur de la sociologie.
أعمال مهرجان ابن خلدون — ص ٢٩ — ٤٠

المجتمع ذاته »[1] . « إن علم الاجتماع لدى ابن خلدون لا يتطلع إلى التطبيق بل إلى المعرفة ، أى أن ابن خلدون لم يضع هذا العلم ليعطى المجتمع اتجاها جديدا بل وضعه ليدرس كيف يتطور المجتمع تلقائيا دون أن يحاول من جانبه تغيير اتجاه هذا التطور . إن علمه يبحث عن الواقع وليس فنا يتطلع إلى مثل أعلى »[2] .

ونختم هذا الباب بما قاله شميدت الأمريكى عن ابن خلدون : « إنه مفكر مثل كونت وتوماس مين وسبنسر . وقد تقدم فى علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها كونت نفسه فى النصف الأول من القرن التاسع عشر . إن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع من جديد لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون فى حينها ، فاستعانوا بالحقائق التى كان قد اكتشفها ، والطريق الذى كان قد أوجده ذلك العبقرى العربى قبلهم بمدة طويلة ، لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به فعلا »[3] .

(1) A.A. Ezzat : Ibn Khaldoun et sa science sociale, Le Caire 1947, p. 4.

(2) Ibid. pp. 54—55.

(3) N. Schmidt : Ibn Khaldoun, Historian, Sociologist and Philosopher, New York, 1930, p. 113.

الفصل الثالث

تطور التاريخ عند ابن خلدون

١ — ابن خلدون ونظرية التطور

هناك سؤال بدهى علينا طرحه والإجابة عليه قبل الاسترسال فى الحديث ألا وهو : ما هو التطور ؟ يجيبنا سينيوبوس عن هذا السؤال قائلا إن المفهوم التجريبى الذى نحصل عليه من دراسة سلسلة من الحالات المتتالية ، هو مفهوم التغير . إلا أن كل تغيير ليس تطوراً . فإذا ما حدث مثلا أن اختلفت حالة الأشياء فى المرحلة الثانية ، عنها فى المرحلة الأولى التى كانت عليها ، ثم عادت فأصبحت فى الحالة الثالثة أو المرحلة الثالثة مطابقة للمرحلة الأولى فإن هذا ليس تطورا بل مجرد « اهتزاز » إن سلسلة التغيرات لا تصبح تطورا إلا إذا سارت فى اتجاه يبدو لنا ثابتا . والتطور ظاهرة أساسية فى كل العلوم التى تدرس الكائنات الحية إلا أنه يأخذ مكانة جوهرية فى التاريخ فالتاريخ هو قبل كل شىء علم تطور المجتمعات الإنسانية[1] .

ويقول لنا الكاتب الروسى ياخوت إن هناك طريقتين لدراسة الظواهر الطبيعية الطريقة الأولى تنظر إلى الطبيعة على أنها لا تتغير ، بل هى « متجمدة » ، وهذه هى الطريقة الميتافيزيقية . أما الطريقة الثانية فترى أن الأشياء والظواهر فى تطور دائم ، وهذه هى الطريقة الديالكتيكية . والمادية الميتافيزيقية تعتقد أن كل الظواهر الطبيعية لا تختلف من آلاف السنين ، والظواهر بالنسبة لها لا تربطها بعضها بالبعض أية علاقة فكل منها منفصلة عن الأخرى . ولقد أبطل التقدم العلمى فى القرن التاسع عشر هذا التصور للعالم ، وذلك عندما أثبت داروين أن الأنواع الحيوانية

---

(1) Seignobos : La méthode historique appliquée aux sciences sociales, Alcan, Paris, 1901, pp. 141 — 142.

والنباتية تتطور دائما . ولقد مهد هذا التقدم العلمى إلى ظهور نظرية ماركس فى القرن التاسع عشر[1] .

ومن العجيب أن ابن خلدون التفت إلى التغير الدائم الذى تخضع له الكائنات الحية ، ولكن الأعجب أن ساطع الحصرى وحده هو الذى التفت إلى هذه النقطة الهامة جدا من فكر ابن خلدون والتى تجعله سابقا لداروين . يقول لنا ساطع الحصرى شارحا « اكتشافه » أن مسألة « أصل الأنواع » النباتية والحيوانية من المسائل التى لفتت أنظار العلماء والمفكرين منذ زمن طويل . فى بادىء الأمر كان الاعتقاد السائد أن كل نوع من الأنواع يخلق مستقلا عن غيره ، وأن الأوصاف التى تميز هذه الأنواع بعضها عن البعض الآخر ثابتة لا تتغير أبدا ، بمعنى أن كل نوع من الأنواع النباتية والحيوانية ينشأ على حدة لا تتغير أية خاصية من خصائصه حتى ينقرض . ثم ما لبث العلماء والمفكرون أن فطنوا إلى أن العكس هو الصحيح بمعنى أن الخصائص التى تميز تلك الأنواع بعضها من البعض لا تبقى على وتيرة واحدة ، بل تتطور تدريجيا مما يؤدى بعد فترة إلى تكوين أنواع جديدة . فالأنواع التى نراها الآن مختلفة تنحدر فى حقيقة الأمر من أصل واحد ، وهى لم تصل إلى شكلها الحالى إلا بعد سلسلة طويلة من التطورات . وتنطبق هذه النظرية على الأنواع النباتية والحيوانية كما تنطبق على النوع البشرى أيضا . فلقد نشأ الإنسان من تطور بعض الأنواع الحيوانية ، وعلى وجه التحديد هو قد تطور عن نوع من أنواع القردة . لقد تكون هذا الرأى بالتدريج حتى كون عند داروين نظرية علمية متكاملة فى منتصف القرن التاسع عشر ، وذلك عندما نشر كتابه المشهور عن « أصل الأنواع » ولكن قبل داروين بخمسة قرون اكتشف

---

(1) O. Yakhot : Qu est–ce que le materialisme dialectique, Edit'ons de Moscou série, Essaais et documents, pp. 11–12.

ابن خلدون هذه الحقيقة وصاغها صياغة علمية دقيقة[1] . يقول ابن خلدون «انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط ومعنى الاتصال فى هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب: لأن يصير أول أفق الذى بعده واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى فى تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية ترتفع إليه من عالم القردة الذى اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده وهذا غاية شهودنا »[2] .

ويتعرض هذا النص البالغ الأهمية ، الذى لم يلتفت إليه أحد قبل ساطع الحصرى ، بوضوح لفكرة التطور التدريجى فى الأنواع النباتية والحيوانية ولأصل الإنسان أما لماذا لم يلتفت أحد إلى خطورة هذا النص فربما يرجع السبب فى ذلك إلى أن كلمة « قردة » فيه مسحت ، وتحولت إلى « قدرة » فى كثير من الطبعات وخاصة العربية ، وبذلك تجردت الفقرة الأخيرة من النص من معناها الخطير كما يقول لنا الحصرى ، ولكنها بقيت فى النسخ الأجنبية . وقد استبدلت طبعة المقدمة التى اعتمدنا عليها وهى الطبعة الثانية من طبعة بيروت عام ١٨٨٦ كلمة قدرة بقردة وكذلك فعلت طبعة د . على عبدالواحد وافى التى اعتمدنا عليها فى النصوص الناقصة من طبعة بيروت ، ومعنى العبارة لا يستقيم إلا إذا كانت الكلمة هى « القردة » وليس القدرة . وليس هذا هو النص الوحيد الذى تحدث فيه ابن خلدون عن هذه

---

(١) ساطع الحصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٦١ ص ٣٠٠

(٢) المقدمة ص ٨٤

الفكرة، بل تحدث عنها مرة أخرى فى الفصل الرابع من الباب السادس من طبعة د. على عبد الواحد وافى وهو بعنوان « فى علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام». وهذا الفصل غير موجود فى الطبعة البيروتية يقول ابن خلدون « وقد تقدم لنا الكلام فى الوحى أو الكتاب فى فصل المدركين للغيب وبينا هنالك أن الوجود كله فى عوالمه البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعى من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالا لا ينخرم، وأن الذوات التى فى آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التى تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعيا كما فى العناصر الجسمانية البسيطة، وكما هو فى النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان، وكما فى القردة التى استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية»[1]. وواضح من النص أن ابن خلدون يعتبر أن الكائنات الحية تتصل بعضها بالبعض الآخر فى سلسلة التطور، فكل نوع حى يؤدى بتطوره إلى نوع أرقى وفى آخر السلسة نجد الإنسان الذى تطور عن القرد.

ويقول لنا ساطع الحصرى، صاحب هذه الالتفاتة الرائعة، إن فكرة التطور التدريجى فى الطبيعة كانت موجودة عند اخوان الصفا أيضا فهى ليست من ابتكاره، إلا أن الجديد الذى أتى به ابن خلدون هو اعتباره أن القردة بمثابة النوع الواصل بين الإنسان وبين سائر أنواع الحيوان[1]. ونعتقد أن هذه الفكرة المبتكرة التى أتى بها هذا المفكر العربى تستحق دراسة مستفيضة حتى يتضح الدور الذى لعبه ابن خلدون فى نظرية التطور وحتى يتضح سبقه على داروين.

ولقد رأى ابن خلدون أن الظواهر الاجتماعية أيضا تخضع لقانون التطور بل إن التطور فيها أكثر وضوحا منه فى الظواهر الطبيعية، وكل شىء فى المجتمع الإنسانى فى تغير دائم، ومفهوم الحركة متضمن فى طبيعة الأشياء عنده. لقد

---

(١) د. على عبد الواحد وافى: مقدمة ابن خلدون ـــ طبعة ثانية ـــ لجنة البيان العربى ـــ القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ٩٨١ ـ ٩٨٢.

شبه ابن خلدون عمر الدولة بالحياة الانسانية كما سبق أن بينـّا . ولم تكن هذه مجرد صورة بيانية استخدمها للمقارنة السطحية ، بل كانت مقارنة لها معناها العميق كما يقول لنا ايف لاكوست . قصد ابن خلدون أن يقول ، فى رأى المفكر الفرنسى وفى رأينا ، أن الدولة فى تطور مستمر لأن الحياة فى حركة وتطور دائمين. إن إنكار التطور يعنى إنكار الحياة . والتطور عنده له طابع ديالكتيكى، فالكائن الحى منذ خلقه يحمل فى طياته بذرة الموت . إن تطور الحياة الذى لا يمكن إيقافه يؤدى إلى الموت المحتم[1] . لقد سبق بيان أن الهرم فى الدولة عنده شىء لا يمكن إيقافه « إن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع » . إن القضية الديالكتيكية للحياة والموت ، أى وحدتهما وتعارضهما ، هذه القضية المرتبطة بطريقة لا مفر منها بتطور أى كائن منذ ولادته حتى نهايته ، لها مكانة هائلة فى المفاهيم الخلدونية . إن الطابع الديالكتيكى لفكر ابن خلدون يدهشنا بعصريته . فالواقع ككل لا ينتج عند ابن خلدون من تراكم أشياء متفرقة ومستقلة بعضها عن البعض الآخر ، بل هو مجموع متجانس من الظواهر المرتبطة بعضها بالبعض الآخر، ولها تأثير ضرورى ومتبادل فيما بينها .

ويذهب لاكوست إلى أنه يمكننا التعرف عند ابن خلدون على خاصيتين أساسيتين من خصائص الديالكتيك الهيجلى ونحب أن نوضح معنى الديالكتيك قبل ذكر رأى لاكوست . الديالكتيك باختصار هو علم القوانين العامة الشاملة للحركة وللتطور بالنسبة للطبيعة ، والمجتمع ، والفكر على السواء . والآن ، ماهما هاتان الخاصيتان الرئيسيتان للديالكتيك عند ابن خلدون فى رأى لاكوست ؟ الخاصية الأولى هى مبدأ التأثير المتبادل والإرتباط الكونى بين كل الظواهر سواء فى الطبيعة أو فى المجتمع . أما الخاصية الثانية فهى مبدأ التغير الكونى والتطور الذى لا يتوقف

---

(1) Y. Lacoste : Ibn Khaldoun, F. Maspero—Paris 1966 — P. 209.

أبداً. ويضيف لاكوست أن أهمية وتكرار الأمثلة الديالكتيكية فى مقدمة ابن خلدون يبينان بوضوح أن الأمر يعنى بالنسبة لهذا المفكر خطأ فكريا أساسيا وليس مجرد صدفة[1]. وهذا صحيح كما سيتضح عند الحديث عن الناحية الديالكتيكية فى مفهوم العصبية والدولة، وعندما نبين كيف أنها واضحة وأصيلة.

إننا لو أدركنا أن مفاهيم ابن خلدون إنما هى مفاهيم ديالكتيكية لتكشف لنا كل أهميتها وكل معناها ولكن يجب ألا نحاول البحث فى مقدمة ابن خلدون عن عرض متجانس للمبادىء الفلسفية الديالكتيكية. فالمفاهيم الديالكتيكية عنده متناثرة عبر المقدمة، كما أنها غالبا ماتكون ضمنية بمعنى أنه ليس لديها أساس فلسفى واع. فهى لاتظهر إلا فى إطار الملاحظات الواقعية والتأملات التاريخية.

والتطور عند ابن خلدون ليس دائريا، كما أنه لايسير فى خط مستقيم، بل هو لولبى. ويمكن توضيح هذه الفكرة بالحديث عن الدولة مثلا؛ فكل دولة عند ابن خلدون تبلغ قمة مجدها وحضارتها، ثم تهرم وتتدهور لتأتى دولة جديدة لاتبدأ من الصفر، بل تأخذ بعض ماتركته الدولة السابقة وتضيف إليه من لديها، وتخلق حضارة مختلفة نوعا ما عن الحضارة السابقة وأكثر تقدما وإن كان الاختلاف بسيطا حتى أنه قد لايلمح، ولكن بتكرار هذه الدورة يتضح الإختلاف تماما. ولنسوق هنا نصا من نصوص ابن خلدون يدل على نظرية التقليد لديه وإن دل أيضاً على نظرية التطور لدى صاحب المقدمة. يقول ابن خلدون « وأهل الملك والسلطان إذا إستولوا على الدولة والأمر فلابد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول فاذا جاءت دوله أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشىء وكانت للأولى أشد مخالفة ثم لايزال التدريج فى المخالفة حتى

---

(1) Op. Cit., pp. 210-211.

ينتهى إلى المباينة بالجملة »[1] .

والنص يشير طبعاً إلى التطور المعنوى ، أى تطور العادات والتقاليد ، وليس إلى التطور المادى ، ولكن بما أن الأول نتيجة للثانى كما سأبين بعد قليل فإننى أعتبر النص يصدق على نوعى التطور . ويشير النص بوضوح إلى أن حركة التطور هى حركة إلى الأمام عند مفكرنا ، ليست حركة محدودة وهادفة دائماً للهرم والفساد كما أعتقد بعض الكتاب ومنهم د. عبد العزيز عزت[2] . والتاريخ عند ابن خلدون عبارة عن دول تظهر وتنمو ثم تفنى . والفناء عنده هو النهاية الحتمية دائماً ، شيء واحد فقط هو الذى يفلت من الفناء : التطور .

ولنتأمل مايقوله ياخوت الذى اشتهر بتفسير وتوضيح المادية التاريخية الجدلية ليتضح لنا التشابه العجيب بين فكر المادية التاريخية الجدلية وفكر ابن خلدون . يقول ياخوت إن الظاهرة الطبيعية أياكانت لابد أن يكون لها بداية ، ثم تتطور وتنمو لتهرم ولينتهى وجودها . وبالنسبة النظرية الجدلية لايوجد شيء نهائى ، فكل شيء بالنسبة لها لابد أن يفنى فى النهاية ولايفلت من هذا الفناء إلا نفس التطور الدائم أو المسار الدائم الذى تسير فيه الأشياء ، وهو الذى يتكون من عمليتى الظهور والفناء . والتطور عبارة عن عملية صعود لاتنتهى من الأسفل إلى الأعلى . إن حلول الجديد بدلا من القديم يحتم نفى القديم . وعندما تهرم بدورها هذه الظواهر الجديدة سواء كانت طبيعية أو إجتماعية ، يأتى عليها الدور لتلغى هى أيضاً بواسطة ظواهر أخرى جديدة . وهذا هو نفى النفى . وكل مرحلة جديدة أرقى من المرحلة التى سبقتها ، لأنها عبارة عن بقاء على العناصر الإيجابية فى القديم مع إضافة بعض

---

(١) المقدمة ص٢٦

(٢) د . عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ وعلم الإجتماع — القاهرة سنة ١٩٥١ ص٣٨

الجديد إليه . إن نفي النفي يفترض النفي كما يفترض الإبقاء في آن واحد ، يفترض الفناء والتطور . وأي تطور ينتج عن نفي النفي يحمل طابعا تقدميا . وهذه النتيجة تنطبق على التطور الطبيعي كما تنطبق على تطور المجتمع الإنساني . أن التطور يتبع خطاً تصاعديا أي من أسفل إلى أعلى ، من البسيط إلى المعقد . وعموما يتخذ التطور شكلا حلزونيا أو لولبيا(1) .

ونعتقد أن التطور كما يصوره ياخوت الذي يعد في الحقيقة تصورا للتطور عند الماركسيين ، هو بعبارة الديالكتيكي يشبه تماما التطور عند ابن خلدون . فكل من ابن خلدون من جهة والماركسيين من جهة أخرى يقول بنفي الوجود بالنسبة لأية ظاهرة ثم بنفي النفي ، كما يتفقان في أن التطور دائما حلزوني .

ولكن يجب أن نؤكد أن التطور رغم أنه في حركته العامة يسير إلى الأمام ، إلا أنه لا يسير في خط مستقيم عند ابن خلدون ، لأن الدولة عنده عندما تنهار فإن هذا الإنهيار يمثل نوعا من النكوص الجزئي أو بعض الرجوع إلى الوراء ، غير أن الدولة الجديدة تبدأ لا من حيث بدأت الدولة السابقة ولكن من نقطة أكثر تقدما .

وتقول الماركسية بنفس المعنى ولكن بعبارات تتفق وروح العصر إن حركة التاريخ بالنسبة لها لا تسير في خط مستقيم ، ففي التاريخ الكثير من الحركات الرجعية أو حركات النكوص إلى الوراء . إلا أن هذا لا يستطيع أن يغير من الإتجاه العام لتطور التاريخ الذي يسير إلى الأرقى عموما . إن التطور يأخذ شكلا حلزونيا لولبيا ، أي هو عبارة عن مجموعة حلقات إلا أن هذه الحلقات لا تتكرر ولا تتلامس بل

O. Yakhot : Qu'est – ce que le materialisme historique (1) Editions de Moscou — Série Essais et documents — 143–158.

تتجه إلى أعلا[1] .

ويرد لحبابي بطريقة مبتكرة على الذين لايرون فى دورة التطور لدى ابن خلدون أى تقدم حيث يقولون إن العمران الحضرى عندما يسقط تبدأ الدورة من جديد بالعمران البدوى ، أى أنه رجوع إلى الوراء أى رجوع إلى مرحلة أكثر بدائية . ويرد لحبابي على هذا الهجوم قائلا إن العمران الحضرى الذى يختفى متقدم فى الحقيقة ماديا فقط عن العمران البدوى . لحياة الحضر حياة سهلة راقية كلها راحة ورفاهية وكسل وتراخ ، إنها حياة تفسد القيم والعادات والتقاليد . ولذا فالرجوع إلى الحياة البدوية ليس نكوصا ولافقدانا للمنجزات الحضارية بل هو تنقية للعادات والتقاليد، هو رجوع إلى ينابيع إلى المروءة والشهامة والشجاعة . ووفقا لهذا التفسير يكون العمران الحضرى ومايأتى به من ترف هو بداية أفول المجتمع ... من حيث القيم طبعا[2] .

وبعد أن ألقينا نظرة عامة على التطور عند ابن خلدون علينا الآن أن ندرس العوامل التى تتحكم فى هذا التطور . ويقول لنا سينيوبوس أن الإتجاه الطبيعى هو أن يؤخذ نوع معين من الوقائع وينادى به سببا أساسيا لكل الوقائع الأخرى . ولقد أخذ الدين سببا أساسيا للتطور ، فى العصور التى كان الدين يلعب فيها دوراً بارزاً والتى كان مسيطراً فيها على الحياة . ويضرب لنا مثالا بفيكو . وفى القرن التاسع عشر أخذ العلم أساساً للتطور التاريخى ويضرب لنا مثالا بباكل. وهناك من تخصص فى دراسة تاريخ الوقائع الإقتصادية وإعتبر الحياة الاقتصادية هى المتحكمة فى تطور التاريخ ، وتكونت بذلك النظرية التى تسمى بالتأويل أوالتفسير الاقتصادى للتاريخ.

---

(1) Op. Cit., pp. 160-161.

(2) M. A. Lababi : Ibn Khaldoun Editions Segners— 1968 pp. 39 a 41.

ولايوافق سينيوبوس على تسمية النظرية بالتفسير أو التأويل المادى للتاريخ ، لأن تعبير « مادى » تعبير خاطىء . ذلك أن المادية أساساً نظرية ميتافيزيقية . والتعبير الصحيح إذن هو التفسير الاقتصادى للتاريخ . وسنأخذ بهذه التسمية لأنها أدق[1]. وأكبر مثال على تلك النظرية هم الماركسيون ، إلا أن ابن خلدون سبقهم بخمسة قرون فى النظر إلى تطور التاريخ من تلك الزاوية كما سنبين فيما يلى .

---

(1) Seignobos : La métuode historique appliquée aux Sciences Sociales. Alcan—Paris 1911, pp 203 à 264.

٢ – العوامل المؤثرة فى سير التاريخ وتطوره

(١) الاقتصاد متحكما فى التاريخ والتطور :

يقول لنا ابن خلدون « إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول »(١) . « ومن الغلط الخفى فى التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام وهو داء دوى شديد الخفا إذ لايقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلايكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليفة »(٢) . إن كل شىء فى العالم فى تطور دائم إذن . الدول وعاداتها والنحل أو المهن المختلفة . ولكن ما الذى يتحكم فى هذا التطور ؟ ماهو العامل الأساسى الذى يسيطر عليه ؟ يجيبنا ابن خلدون : « إعلم أن اختلاف نحلتهم من المعاش » . ومعنى هذه الجملة أن النشاط الاقتصادى هو الذى يحدد أسلوب الحياة . وفى هذه الجملة القصيرة ولكن البالغة الأهمية يبدو ابن خلدون مبشراً للمادية التاريخية . وهى ليست ملاحظة عابرة بل لقد أعطى ابن خلدون هذه الفكرة أهمية كبرى وجعلها أساس التفرقة بين العمران البدوى والعمران الحضرى . فالاختلاف بين العمران البدوى والعمران الحضرى يرجع قبل كل شىء إلى الاختلاف فى أسلوب الإنتاج . فالعمران البدوى يعتمد على زراعة الأرض أو

---

(١) المقدمة ص٢٥

(٢) المقدمة ص٢٥

على تربية الحيوانات ، بينما العمران الحضرى يعتمد أساساً على الصناعة والتجارة .
ويقول ابن خلدون : « فمنهم (أى الناس) من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولابد إلى البدو لأنه متسع لما لايتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضروريا لهم . . . ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم مافوق الحاجة من الغنى والحرفة دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا فى الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجىء عوائد الترف البالغة مبالغها فى التأنق فى علاج القوت واستجادة المطابخ وإنتقاء الملابس الفاخرة فى أنواعها . . . وهؤلاء هم الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان »[1] ويقول أيضاً مبينا أثر نوع الإنتاج والحياة الاقتصادية عموما فى الحياة الإنسانية : « وأهل الحضر لكثرة مايعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر . . . وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه فى المقدار الضرورى لافى الترف ولافى شىء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها فعوائدهم فى معاملاتهم على نسبتها ومايحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير منهم »[2] ويتحدث ابن خلدون عن شجاعة البدو وعن فقدان هذه الصفة لدى أهل الحضر فيقول : « والسبب فى ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا فى النعيم والترف ووكلوا أمرهم فى المدافعة عن أموالهم

(١) المقدمة ص١٠٥

(٢) المقدمة ص١٠٧

وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذى يسوسهم والحامية التى تولت حراستهم واستناموا إلى الأسوار التى تحوطهم ... »[1] وواضح من هذه النصوص أن النشاط الاقتصادى يتحكم فى الحياة الإجتماعية والتنظيم السياسى وفى أخلاق الناس وأفكارهم . وهناك نصوص عديدة جداً فى المقدمة تشير إلى نفس المعنى وقد اكتفينا بتلك التى ذكرناها على سبيل المثال لا الحصر .

إن حياة البدو تمتاز بالبساطة فى كل شىء ، ونظمهم السياسية والاقتصادية بسيطة هى الأخرى ، وهم يمتازون بالبساطة والقوة ، ولذا يعرفون كيف يدافعون عن أنفسهم ضد أى عدوان ومجتمعهم مستقل تماما ولايتعرض لأية ضغوط . والبدو يعملون لسد حاجاتهم فقط . ويتوج كل هذا ميل إلى الخير وحب للفضائل وكراهية للشر والرذائل . أما سكان المدن ، وهم أصلا من البدو وتحولوا إلى حضريين نتيجة لتطور أسلوب حياتهم ، فإن طبيعة حياة المدن تفرض عليهم حاجات ومطالب جديدة يجهلها البدو . ويتطرق الترف إلى حياتهم وعاداتهم من كل جهة ، وتنحل القيم بالتدريج نتيجة للاغراق فى اللذات والكسل . ويؤدى كل هذا إلى اضعاف النشاط الاقتصادى إذ يصبح معظم الناس عاطلين.وهم يفتقرون نتيجة لطبيعة حياتهم ، إلى الشجاعة والقوة ولذا يطلبون الحماية الأمر الذى أدى إلى ضرورة وجود الدولة . نفس المعنى قاله به ماركس فى شقاء الفلسفة : « إن الناس عندما يكتسبون قوى إنتاج جديدة يغيرون من نمط إنتاجهم وبتغير نمط الإنتاج ، أى طريقة كسب حياتهم فإنهم يغيرون كل علاقاتهم الإجتماعيـة . أن الناس الذين يقيمون علاقات إجتماعية وفقاً لنوع إنتاجهم المادى ينتجون أيضاً المبادىء والأفكار والمقولات وفقاً لعلاقاتهم الإجتماعية »[2] .

---

(1) المقدمة ١٠٩

(2) Marx: Misere de la philosophie. Edtions Sociales — Paris 1946— p. 88.

ويقول لينين : « لقد لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادى يشكل الأساس الذى يقوم عليه البناء القومى السياسى ولذا أعار انتباهه الأكبر إلى دراسة هذا النظام الاقتصادى »[1] . ويقول ماركس فى « مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى » : « إن نمط الحياة المادية يتحكم فى مسار الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية عموماً. ليس وعى الناس هو الذى يحدد وجودهم بل على العكس وجودهم الاجتماعى هو الذى يحدد وعيهم . إن التغيير فى الأساس الاقتصادى يقلب رأسا على عقب بسرعة أو ببطء كل البناء الفوق الهائل »[2] .

إن هذه النصوص المختلفة والتى تعبر عن روح الفكر الماركسى فى هذه المسألة شديدة الشبه بنصوص ابن خلدون التى أوردتها . والأساس فى كل منهما أن التطور الاقتصادى يؤثر على الحياة السياسية والاجتماعية بكل عناصرها .

حتى « الملك » لا يمكن لأى شعب أن يقيمه ، فلا بد أن يكون على درجة معينة من التقدم الاقتصادى حتى يستطيع تحقيق ذلك . يقول صاحب المقدمة فيها فى فصل بعنوان « فى أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك » : « والسبب فى ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالا فى القفر وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك والتوحش »[3] .

حتى الفتوحات وما تحدثه من تغيير فى مجرى التاريخ جعل لها ابن خلدون سبباً

---

(١) لينين : ماركس — انجلز — الماركسية . دار التقدم — موسكو سنة ١٩٦٨ ص ٧١

(٢) نقلا عن : V. Lénine — Ouvres Choisies Editions en Langues étrangéres, Moscou, p. 90.

(٣) المقدمة ص ١٣٢

اقتصاديا . يقول في فصل بعنوان «في أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع» «وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد . . . وأيضا فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون منه»[1] . أى جعل ابن خلدون الشعوب التى تقوم بالفتوحات هي الشعوب الأقل تقدما والتى تتشوق إلى امتلاك الأراضى الواسعة لأنها لا تملك إلا أقل القليل .

ابن خلدون هو إذن أول من قال بالتفسير الاقتصادى للتاريخ ، فهو الأب الشرعى لتلك النظرية . ولكن هل يعنى هذا أنه قال بالاقتصاد كعامل وحيد متحكم فى تطور التاريخ ؟ لا . لقد عده أهم العوامل ولكنه ليس العامل الوحيد فالبيئة الجغرافية والمناخ من العوامل المتحكمة أيضا فى تطور التاريخ ، ويضاف الدين أحيانا إلى هذين العاملين ، ولقد كان ابن خلدون نافذ الفكر عندما رأى أن عاملا وحيدا لا يمكنه أن يتحكم فى سير التاريخ . لقد قال بمجموعة عوامل تتفاعل بعضها مع البعض الآخر وتساهم جميعا فى تطور التاريخ ، واكتفى ابن خلدون بترجيح كافة العامل الاقتصادى على بقية العوامل .

والفكرة الشائعة عموما عن ماركس وعن الماركسيين أنهم قالوا بأن العامل الاقتصادى هو الذى ينفرد بتوجيه التاريخ . ولكن هناك نصوصا تقول عكس ذلك وتثبت أن ماركس مثله مثل ابن خلدون أعطى الأولوية للعامل الاقتصادى ، وإن لم يجعله العامل الوحيد المسيطر على التطور . وأهم هذه النصوص التى تثبت ماأقوله خطاب وجهه انجلز رفيق كفاح وفكر ماركس إلى جوزيف بلوخ بتاريخ ٢١ سبتمبر ١٨٩٠ قال فيه «إن على ماركس وعلىّ أنا بالذات أن نتحمل مسئولية إعطاء بعض الشبان (يقصد الشباب الماركسى) أهمية أكبر مما ينبغى إلى الجانب الاقتصادى . والسبب فى ذلك يرجع إلى أننا كنا فى مواجهتنا لأعدائنا الذين ينكرون

---

(١) المقدمة ص ١٢٦ — ١٢٧

العامل الأساسى ، وهو العامل الاقتصادى ، نؤكد عليه بقوة ولذا كثيرا ما كنا لا نجد لا الوقت ولا المكان ولا الفرصة لإعطـــاء بقية العوامل التى تسهم فى التفاعل المكانة اللائقة بها[1] . ونعتقد أن هذا هو السبب فى أن كثيرا من شراح ومؤولى النظرية الماركسية السطحيين حولوها إلى حتمية اقتصادية أى أنهم جعلوا الاقتصاد هو الذى يتحكم فى تطور التاريخ بمفرده . وهذا خطأ كما هو واضح من خطاب انجلز .

وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن نقطة أخرى من فكر ابن خلدون نرى ضرورة تحديد نوع مادية ابن خلدون . إنها مادية من نوع جديد ، يمكن أن نقول عنها ما قاله رسل عن مادية ماركس : « إنه (يقصد ماركس) عندما يتحدث عن التصور المادى للتاريخ لا يؤكد على المادية الفلسفية بل على الأسباب الاقتصادية للظواهر الاجتماعية »[2] . ويقول كل من بودوسيتينك وياخوت فى كتابهما عن المادية الجدلية ، إن ماركس يختلف فى ماديته عن سابقيه من الماديين من حيث أن هؤلاء كانوا ماديين فقط فى تفسير الظواهر الطبيعية لا فى تفسير الظواهر السياسية والاجتماعية ، إذ كانوا يظلون فى هذا المجال مثاليين ورأى كل من ماركس وانجلز أن رسالتهما هى الانتهاء من بناء المادية وذلك بتطبيقهما على الحياة الاجتماعية بإعطاء تصور مادى على التاريخ[3] . أليس هذا ما فعله ابن خلدون قبلهما ؟ ألا يستحق شرف التسمية بمشكل المادية ؟ نعتقد ذلك ولا بد أن يقتنع بذلك كل من يقرأ المقدمة .

---

(١) نقلا عن Garaudy : Karl Marx — Editions Seghers 1964 p. 106.

(٢) Russel . Histoire des Idèes au 19ème siécle : Liberté or organisation — N.R.F. Paris 1951, p. 171.

(٣) V. Podossetnik et O. Yakhot . Précis de materialisme dialectique — Editions du Progrés, Moscou, p. 15.

ب — اثر الطبيعة على المجتمعات الانسانية :

أشار ابن خلدون إلى أثر الطبيعة على الأفراد والمجتمعات وهو فى هذا مبشر لمونتسكيو . وهو يتحدث فى أكثر من موضع عن هذه الفكرة بطريقة تجعله مبشراً أيضاً لقضايا المادية التاريخية ؛ ولكن هل كان ابن خلدون أول من قال بتأثير الطبيعة سواء كانت متمثلة فى المناخ أو البيئة الجغرافية على المجتمع الإنسانى ؟ يجيبنا عن هذا السؤال سومرويل فى تلخيصه لكتاب توينبي الشهير « دراسة التاريخ » قائلا إن الاغريق أرجعوا الاختلافات الحضارية إلى سبب آخر غير الجنس إذ قالوا بالمكان والمناخ . فهناك بحث بعنوان « تأثير الهواء والمكان والمياه » وضعه هيبوقراط فى القرن الخامس قبل الميلاد يبحث فى هذا الموضوع. والغريب أن أفكار هذا الكتاب كما يعرضها سومرويل شبيهة بأفكار ابن خلدون فى هذا الموضوع . والسبب فى ذلك يرجع فى اعتقادنا إلى أن الإثنين درسا الواقع واستنتجا منه آراءهما ولذا جاءت متشابهة(1) .

رأى ابن خلدون أن البيئة الطبيعية تؤثر بقوة فى المجتمع الإنسانى ، إذ أن هذا الأخير تحدد طبيعته إلى حد كبير الأرض ، وموقعها ، ودرجة خصوبتها ، ونوع المواد الغذائية التى تنتجها ، والمواد الخام التى تقدمها ومناخها . فالطبيعة تحدد إذن النشاط الانسانى وتضع حدوداً لما يمكن أن يفعله . وهى أيضاً تحدد الصفات الجسمانية والسيكولوجية للإنسان، بل وتحدد نوع حياته الثقافية. وعلى هذا الأساس استنتج إبن خلدون أن الحضارة لا يمكن أن توجد إلا فى مناطق معينة دون غيرها .

لقد قسم الأرض إلى سبعة أقسام بعضها معتدل مثل الثالث والرابع والخامس، وبعضها شديد البرودة مثل الثانى والسادس ، وبعضها شديد الحرارة مثل الأول

---

(1) Somerwell ; L'histoire, un essai d'interprétation R.F. Paris 1951 P. 69.

والسابع . واعتبر أن الأقاليم المعتدلة المناخ هى مواطن إزدهار الحضارة ، أما الأقاليم المتطرفة المناخ سواء كانت شديدة الحرارة ، أو شديدة البرودة ، فهى على العكس لا يمكن أن تتقدم حضاريا بنفس المعدل ، لأن المناخ يعوق حركة التطور. يقول صاحب المقدمة عن الأقاليم المعتدلة . « لهذا كانت العلوم والصنائع والمبانى والملابس والأقوات والفواكه والحيوانات وجميع ما يتكون فى هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال ، وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا حتى النبوات فإنما توجد فى الأكثر فيها ، ولم نقف على خبر بعثة فى الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع فى خلقهم وأخلاقهم . وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم فتجدهم على غاية من التوسط فى مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم . . . ويبعدون عن الانحراف فى عامة أحوالهم . وأما الأقاليم البعيدة عن الإعتدال مثل الأول والثانى والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال فى جميع أحوالهم . وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم والسبب فى ذلك أنهم أبعدهم عن الاعتدال بقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ويبعدون عن الانسانية بمقدار ذلك وكذلك أحوالهم فى الديانة أيضا فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال . . فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الناس قريبة من أحوال البهائم . إن هذا اللون (الأسود) شمل أهل الأقاليم الأول والثانى من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين فى كل سنة قريبة أحداهما من الأخرى فتطول المسامته عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر ونظير هذين الإقليمين مما يقابلهما من شمال الإقليم السابع والسادس شمل سكانهما أيضا البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال . . فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها وتنتهى إلى الزعورة ويتبع ذلك

مايقتضيه مزاج البرد المفرد من زرقة العيون وبرش الجلود وهوية الشعور . . . وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الربع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض فتبيض ألوان أعقابهم على التدرج مع الأيام وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب فتسود ألوان أعقابهم وفى ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء »[1] . ويقول « إن طبيعة الفرح والسرور هى إنتشار الروح الحيوانى وتفشيه وطبيعة الحزن بالعكس وهو إنقباضه وتكاثفه . وتقرر أن الحرارة مفشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة فى كميته ولهذا يجد المنتشى من الفرح والسرور مالا يعبر عنه وذلك بما يداخل بخار الروح فى القلب من الحرارة الغريزية التى تبعثها سورة الخمر فى الروح من مزاجه فيتفشى الروح وتجىء طبيعة الفرح .. أهل البلاد البحرية لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر واشعته كانت حصتهم من توابع الحرارة فى الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة »[2] .

قصدنا أن نسوق كل هذه النصوص لنقدم صورة متكاملة عن نظرية ابن خلدون فى أثر المناخ أو الهواء كما يسميه ابن خلدون على إبدان البشر وعلى أخلاقهم وعلى نشاطهم وبالتالى على الحضارة . إن المناخ المعتدل يجعل الناس معتدلين فى كل شىء : أجسامهم وألوان بشرتهم وأمزجتهم وأخلاقهم . ليس هذا فقط بل إن الأنبياء لايظهرون إلا فى المناطق المعتدلة ! وعلل ابن خلدون هذا الرأى المادى فيما يتعلق بظهور الأنبياء بأن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم « أكمل الأنواع » . ونعتقد أن هذا الرأى ، رغم تعليله ، يمتاز بجرأة شديدة لأنه يمكن أن يؤول على أن النبوة هى أيضا كأى نوع من أنواع الإنتاج الفكرى ، نتاج مناخ معين ، أى أنها

(١) المقدمة ص٧٢ — ٧٣ — ٧٤

(٢) المقدمة ص٧٥ — ٧٦

نتاج ظروف مادية معينة . أما الاقاليم غير المعتدلة سواء كانت باردة أو حارة فإن أصحابها يتميزون بخلق قريب من خلق الحيوانات ولا تظهر النبوة عندهم ، ولا يوجد لديهم العلم ، وسكان الأقاليم الحارة سود البشرة نتيجة للحرارة الشديدة كما أن مشاعر الفرح والسرور سائدة بين السكان نتيجة لشدة الحرارة أيضاً . وعلى العكس من ذلك يتميز سكان المناطق الباردة ببياض البشرة لقلة الحرارة وبالاحساس بالحزن والكآبة الناتجين عن برودة الجو .

لقد لاحظ ابن خلدون بعض الظواهر فيدرسها دراسة نستطيع أن نقول إنها علمية وصاغها فى شكل قوانين بقدر المستطاع ليكون نظرية متكاملة عن المناخ وأثره فى الناس . هل سبق أحـــد ابن خلدون فى القول بهذه النظرية ؟ يقول ابن خلدون : « وقـد تعرض المسعودى للبحث عن السبب فى خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم وحاول تعليله فلم يأت بشىء أكثر من أنه نقل عن جالينوس ويعقوب بن إسحاق الكندي أن ذلك لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه »[1] واضح إذن أنه لا جالينوس ولا الكندى ولا المسعودى ، درسوا هذه المسألة دراسة عميقة بحيث يتأثر بها ابن خلدون ، بل كانت تعليلاتهم للظواهر التى يلاحظونها تعليلات خالية من أى برهان . ويؤكد د . طه حسين رأى ابن خلدون قائلا إن الفيلسوف الكندى فى القرن الثالث الهجرى ومن بعده المؤرخ المسعودى فى القرن الرابع الهجرى كتبا فى نفس الموضوع ولكنهما لم يفعلا ذلك بطريقة علميـة تحاول التدليل والبرهان كما فعل ابن خلدون . وسبق الأديب الجاحظ ابن خلدون فى الكتابة فى هذا الموضوع ولكنه فعل ذلك بوصفه أديبا[2] . ابن خلدون هو إذن أول

---

(١) المقدمة ص٧٦

(٢) T. Hussein : La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun Paris 1918, p. 89.

من كتب فى هذا الموضوع بين العرب ، ولم يسبقه إلى الكتابة فى العالم إلا المفكر اليونانى الذى أشرت إليه : هيبو قراط .

كما أن للمناخ أثراً كبيراً على الناس فكذلك البيئة الجغرافية تأثير كبير . فهناك مناطق غنية بالمواد الغذائية بينما مناطق أخرى فقيرة فى هذه الناحية . يتميز سكان النوع الأول من المناطق ، وذلك لكثرة مايأكلون بالبلادة الجسمانية . وبالتالى البلادة الفكرية أما سكان النوع الثانى من المناطق فيمتازون بالنشاط الجسمانى والفكرى لقلة مايأكلون . فابن خلدون المتمسك دائماً بفكرة البساطة والإعتدال فى كل شيء يفضل الإعتدال الشديد فى الأكل لأنه فى رأيه يعوق النشاط . يقول: « إعلم إن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ولا كل سكانها فى رغد من العيش بل فيها مايوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه لزكاء المنابت وإعتدال الطينة ووفور العمران وفيها الأرض الحرة التى لاتنبت زرعا ولاعشبا بالجملة فسكانها فى شظف من العيش مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان فإن هؤلاء يفقدون الحبوب والأدم من التلول إلا أن ذلك فى بعض الاحايين . . . وتجدهم يقتصرون فى غالب أحوالهم على الالبان . . . وتجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والادم من أهل القفار أحسن حالا فى جسومهم من أهل التلول المنغمسين فى العيش فالوانهم أصفى وإبدانهم أنقى وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب فى المعارف والادراكات . . . فإنا نجد أهل الاقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه يتصف أهلها غالبا بالبلادة فى أذهانهم والخشونة فى أجسامهم »[1] .

وهناك مفكر فرنسى شهير جداً بحث فى ابن خلدون وتوصل إلى آراء شديدة

(١) المقدمة ص٧٦—٧٧

الشبه بآراء المفكر العربي ، نقصد به المفكر الفرنسي مونتسكيو صاحب كتاب « روح القوانين » ، وهو من مفكرى القرن الثامن عشر . وفلسفة مونتسكيو التاريخية تدور حول نظريتين هامتين : أولهما نظرية تأثير الطبيعة والجغرافيا على طبائع الأمم وتطورها عبر التاريخ ثانيهما نظرية تأثير الناحية الاقتصادية فى الوقائع التاريخية . يقول مونتسكيو فى الفصل الثانى من الباب الرابع عشر « إن الحيوية تزيد فى المناخ البارد . . . وهذا المزيد من القوة يجب أن يكون له كثير من النتائج: مزيد من الثقة بالنفس مثلا ، ومزيد من الشجاعة ، ومزيد من الاحساس بالتفوق وبالتالى رغبة أقل فى الانتقام ، ومزيد من الاحساس بالطمأنينة وبالتالى مزيد من الصراحة وقدر أقل من الشكوك والدبلوماسية والمكر . . . إن سكان البلاد الحارة يخجلون مثل العجائز ، بينما سكان البلاد الباردة شجعان مثل الشباب »[1] . هذا مثال على أفكار مونتسكيو ، وهو ليس الوحيد الذى يدور حول هذا الموضوع بل هناك العديد من النصوص التى تشرح تأثير المناخ والبيئـــة الجغرافية على الانسان .

ولقد درس مونتسكيو ذلك التأثير ليبين ضرورة اختلاف القوانين حسب المكان . وتضمن كل من الباب الرابع عشر ، والخامس عشر ، والسادس عشر ، والتاسع عشر البحث فى هذا الموضوع . وفى رأينا أن ابن خلدون قد تفوق عليه من حيث دقة العرض العلمى للموضوع . ولم يكن مونتسكيو أول من قال بهذه الفكرة بعد ابن خلدون بل سبقه بودان المفكر الفرنسى صاحب كتاب «الجمهورية» والذى عاش فى القرن السادس عشر ، إلا أن الأضواء لم تسلط عليه كما سلطت على مونتسكيو و« روح القوانين» كتاب مشبع بغايات سياسية عملية والمسائل التى يعالجها ترمى بوجه عام إلى تقرير دور السياسية المثلى ، فى حين أن مقدمة ابن خلدون على العكس

---

(1) Montesquieu : De l'esprit des lois—Garnier Freres, Paris 1910—p. 207.

تكاد تكون مجردة من كل نزعة سياسية وعملية ، وكل ما كانت تهدف إليه هو دراسة الواقع الاجتماعى فى محاولة لمعرفة القوانين التى تتحكم فيه أثناء تطوره . ومما يؤخذ على مونتسيكيو أيضا أنه لم يكن لكتابه خطة علمية دقيقة يلتزم بها بل سار على طريقة مشوشة . وكثيرا ما نجده يتحدث فى فصل من الفصول عن موضوع سابق عليه توا فيعطيه كعنوان عبارته التقليدية «استكمال لنفس الموضوع» ، ولو كانت لديه خطة دقيقة لكتابه لأدمج كلا من الفصلين مثلا .

ومثله مثل ابن خلدون اهتم فى فلسفته التاريخية ببيان أهمية العوامل الاقتصادية فى تطور التاريخ . واقد فعل ذلك فى الكتب العشرين والحادى والعشرين والثانى والعشرين والثالث والعشرين . ولم يسبق ابن خلدون مونتسكيو فحسب فى بيان علاقة الاقتصاد بالتاريخ بل فاقه بعمق التفكير ودقة المنهج الذى درس به هذه العلاقة .

ويجب أن نشير ونحن بصدد المقارنة بين هذين الفيلسوفين إلى أن كلا من ابن خلدون ومونتسكيو اتفقا على أن الحاكم ، سواء كان سلطانا أو أميرا ، يجب ألا يمارس التجارة . يقول ابن خلدون : «إن تجارة السلطان ، غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة فأولا مضايقة الفلاحين والتجار فى شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك ، فإن الرعايا متكافئون فى اليسار متقاربون ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهى إلى غاية موجودهم أو تقرب وإذا رافقهم السلطان فى ذلك وماله أعظم كثيرا منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه فى شيء من حاجاته»[1] .

أما مونتسكيو فيقول لنا فى الفصلين التاسع عشر والعشرين ، والأول بعنوان أن الأمير يجب ألا يشترك فى التجارة والثانى تكملة له : «إن أحد الأباطرة

(١) المقدمة ص ٢٤٥

عندما رأى مركبا تنقل بضاعة تخص زوجته أمر بحرقها قائلا : كيف سيكسب الناس قوتهم إذا شاركناهم فى نفس مهنتهم. ويضيف مونتسكيو أن هذا الامبراطور كان فى استطاعته إضافة « ومن الذى يستطيع إيقافنا لو أننا مارسنا الاحتكار »(١) .
أليس هناك تشابه قوى جداً بين النصين من حيث الفكرة وإن اختلفت طبعا طريقة العرض واختلف الأسلوب ؟ وأعتقد أن نص ابن خلدون متفوق على نص المفكر الفرنسى من حيث الدقة العلمية ، فبينما أسلوب ابن خلدون هو أسلوب العالم الاقتصادى نجد أن أسلوب مونتسكيو هو أسلوب الأديب الذى يقدم فكره فى قالب قصصى .

ونضيف أخيرا أن « روح القوانين » يبحث فى القوانين والشرائع ولا يتطرق إلى الحديث عن التاريخ إلا من جهة علاقته بالقوانين والشرائع فى حين أن مقدمة ابن خلدون لا تلتفت إلى مسائل القوانين والشرائع بل تسعى لدراسة العوامل الاجتماعية والتطورات التاريخية دراسة مباشرة .

وقبل أن ننتقل بحديثنا إلى نقطة أخرى نذكر نصا لماركس يبين أنه هو أيضا رأى أن البيئة الطبيعية لها تأثير عظيم على المجتمع الإنسانى وتطوره أى على التاريخ حتى يتضح التشابه بينه وبين ابن خلدون فى هذه المسألة . يقول ماركس فى كتابه « ١٨ بروميير » : « إن الناس يصنعون تاريخهم إلا أنهم لا يصنعونه باختيارهم فى ظروف محددة بطريقة مباشرة وموروثة من الماضى ... إن الجغرافيا هى التى تحدد التاريخ وليس العكس »(٢) .

---

(١) Montesquieu : De l'esprit des Lois — Garnier Fréres — Paris 1910 — p. 307.

(٢) نقلا عن Garaudy : Karl Marx, Editions Seghers 1964, p. 94.

(ج) أثر الدين على فلسفة التاريخ عند ابن خلدون :

يقول لنا جاستون بوتول فى كتابه عن ابن خلدون إن أهم ماكان يشغل ابن خلدون هو محاولته الدائمة فى رفع التناقض بين أى رأى من آرائه مع تعاليم الدين[1] . لقد كان صاحب المقدمة فيما يرى ، باعتباره أساسا رجلا مسلما ، يعتقد أن هناك عناية إلهية تتحكم فى القوانين التى تخضع لها الظواهر المختلفة . وهذا لا يتعارض طبعا مع اعترافه بوجود عوامل تتحكم فى سير وتطور كل من الحياة الاجتماعية والتاريخ ، مثل العامل الاقتصادى والطبيعة وقوانين الجبرية التاريخية ، فالعناية الإلهية فوق كل شىء ويمكن أن تتدخل لتغيير مجرى كل شىء .

إن صلة الله بالعالم الإنسانى مبسوطة عنده بسطا واسعا . ويقطع صاحب المقدمة بأن صلة الله بالعالم الإنسانى ظاهرة فى كل زمان ومكان . يقول فى المقدمة « والله سبحانه خلق ما فى العالم للإنسان وامتنّ به عليه فى غير ما آية من كتابه فقال خلق لكم ما فى السماوات وما فى الأرض جميعاً منه وسخر لكم البحر وسخر لكم الأنعام وكثير من شواهده ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الإستخلاف »[2] .

يقول لنا ساطع الحصرى فى فصل بعنوان « التفكير والإيمان » فى كتابه « دراسة عن مقدمة ابن خلدون » إن المقدمة فى مجموعها تدل دلالة واضحة على أن مؤلفها مؤمن قوى الإيمان وعلى أنه يؤمن بالله والإسلام إيمانا راسخا عميقا . ولا يوجد فى المقدمة فقرة واحدة ، تدل على أن ابن خلدون قد خامره شك فى

---

(1) Gaston Bouthoul . Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale Paris 1930 — p. 27.

(٢) المقدمة ص ٣٣٢ — ٣٣٣

الله والدين ولو لحظة واحدة[1] .

ما مدى أثر الدين فى الحياة الاجتماعية وتطورها ؟ يقول لنا ابن خلدون : « لما كانت حقيقة الملك أن الاجتماع الضرورى للبشر . . فوجب أن يرجع ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى أحكامها ... فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسية عقلية وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة »[2] .

« وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلى وإنها خاصة طبيعية للإنسان فيقررون هذا البرهان إلى غايته وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع ثم يقولون بعد ذلك وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحد من البشر وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزيف وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثرهم أهل العالم ومع ذلك فقد كانت الدول والآثار فضلا عن الحياة »[3] .

---

(١) ساطع الحصرى — دراسات عن مقدمة ابن خلدون ـ مكتبة الخانجى ـ القاهرة سنة ١٩٦١ ص ٤٩١

(٢) المقدمة ص ١٦٥ — ١٦٦

(٣) المقدمة ص ٣٨

تشير هذه الفقرات بوضوح إلى أن ابن خلدون يرى أن الحياة الاجتماعية يمكن أن توجد فى غيبة الدين ، وأن السياسة يمكن أن تنهض بلا شرع ، إلا أن الدين يدفع بالتطور إلى الأمام ويجعل الحياة الانسانية أفضل . يقول فى المقدمة فى فصل بعنوان « فى أن الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عددها » : « والسبب فى ذلك كما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فاذا حصل لهم الاستبصار فى أمرهم لم يقف لهم شىء لأن الوجهة واحدة .. وهذا كما وقع لعرب صدر الإسلام فى الفتوحات فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين ألفا فى كل معسكر وجموع فارس مائة وعشرين ألفا بالقادسية وجموع هرقل على ما قاله الواقدى أربعمائة ألف فلم يقف للعرب أحد من الجانبين »(١) . هذا الإنتصار المذهل ، الخارق للعادة ، والمتحدى لكل قوانين الحرب الواقعية يرجعه إذن ابن خلدون إلى الدين ، أى ابن خلدون كان يرجع أحيانا للدين ليفسر بعض حقائق التاريخ ، وهو يفعل ذلك عن اقتناع وليس عن رياء وأسلوبه يدل على مدى إيمانه بما يقول . ولذلك فإن فون فيسندنك عندما قال فى مقال له بعنوان « ابن خلدون — مؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر » ، نشرة الأستاذ محمد عبد الله عنان فى نهاية ترجمته لكتاب طه حسين عن ابن خلدون : « وكما أن ابن خلدون يقدر أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم فإنه لم يجرده كذلك من الأهمية بالنسبة للدول عامة ، وهو ما ينتظر من كاتب مسلم بيد أنه إذا كان قد وجد من الصيغ ما يعبر به عن أهمية الدين فإن تلك الصيغ أكثر تعبيرا عن الطبيعة مما يدل على أنها لم تصدر من أعماق سريرته . وأنك لتشعر بذلك عندما تقرأ ما كتبه

---

(١) المقدمة ص ١٣٨

عن المقارنة بين أهل البدو وأهل الأمصار »[1] . عندما قال ذلك كان متجنيا على ابن خلدون .

ويتحدث عن النبوة فيقول : « اعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصا فضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل بينهم وبين عبـــاده يعرفونهم بمصالحهم ويحرضونهم على هدايتهم .. وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق والأخبار بالكائنات المغيبة عن البشر التى لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله بوساطتهم ولا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم . . . وعلامة هذا الصنف من البشر أن توجد لهم فى حال الوحى غيبة عن الحاضرين معهم مـــع غطيط[2] . » ومن علاماتهم أيضا وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم وهى أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة وليست من جنس مقدور العباد»[3] . الأنبياء إذن رسل الله إلى البشر لينقـلوا إليهم تعاليمه ، وليرشدوهم إلى الطريق السوى ، أى أن لهم دوراً فى تطور المجتمع وفى سير التـــاريخ . ومن علامات النبوة الإتيان بمعجزة ، أى بما يعجز البشر عن الإتيان بمثله . ومن علاماتها أيضا الوحى الذى يحدثنا ابن خلدون عن كيفية حدوثه . وهذا النص يشير إلى مفهوم إسلامى تقليدى عن النبوة إلا أن فى المقدمة بعض النصوص التى تكشف عن نظرة انسانية اجتماعية للنبوة . يقول ابن خلدون عن سكان الأقاليم غير المعتدلة فى حديثه عن تأثير المناخ على البشر « إنهم لبعدهم عن الإعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك وكذلك أحوالهم فى الديانة أيضـــا فلا يعرفون نبوة

(١) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ـ ترجمة محمد عبد الله عنان ـ طبعة أولى ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة سنة ١٩٢٥ ص ١٧٩

(٢) المقدمة ص ٨٠

(٣) المقدمة ص ٨٢

ولايدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الإعتدال »[1] ويتأكد هذا المعنى فى حديثه عن الأقاليم المعتدلة إذ يقول « حتى النبوات فإنما توجد فى الأكثر فيها ولم نقف على خبر بعثة فى الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع فى خلقهم وأخلاقهم »[2] .

ويرى د. محسن مهدى أن النبوة كما يراها ابن خلدون ظاهرة إنسانية فالنبى كائن بشرى ، وخصائصه خصائص إنسانية ، ومعرفته معرفة إنسانية ، وقدراته قدرات إنسانية ، وسلوكه سلوك إنسانى وغاياته إنسانية . ولكن هذا لايعنى أن أى إنسان يمكن أن يكون نبيا بفضل تعلم وممارسة فن معين . كما أن هذا لايعنى إنكار مايسميه المسلمون الاصطفاء الإلهى . على عكس ذلك يعتقد ابن خلدون ان النبوة هى من ناحية معينة أعلى شكل من أشكال الوجود الإنسانى ، وعلى النبى أن يحيا حياة كلها استقامة حتى قبل الوحى[3] . وهدف النبى على كما سبق لنا أن قلنا فهو مرسل لتبليغ رسالة الله للبشر ولتوجيه الناس إلى مافيه الخير . إن القانون الذى يسنه من شأنه أن يصون المجتمع ، كما أنه يبث فى المجتمع مفاهيم جديدة من شأنها أن تغير طريقة حياته ، كما أنها تخلق فيه أنظمة جديدة وتعطيه إتجاهات جديدة . الأنبياء إذن يلعبون دوراً إجتماعيا كبيراً فى التاريخ[4] .

والدين قد يكون له عظيم الأثر على بعض الشعوب ويفوق تأثيرة تأثير العصبية. يقول ابن خلدون فى فصل بعنوان « فى أن العرب لايحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية وأثر عظيم من الدين على الجملة : « والسبب فى ذلك أنهم

---

(1) المقدمة ص٨٣

(2) المقدمة ص٨٣

(3) M. Mahdi : Ibn Khaldun 'S philosophy of history. G. Allen and Unwin Ltd. London, 1957. p. 25.

(4) Ibid. p. 113.

لخلق التوحش الذى فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة فى الرياسة فقلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم »[1] . الدين إذن له تأثير يفوق تأثير العصبية على الناس لأنه يقضى على كل أسباب التطاحن ويقرب بينهم ، مهما اختلفت العصبيات .

إن تفكير ابن خلدون العقلى ذى النزعة المادية التجريبية لا يتعارض مع إيمانه القوى بالله وبالأديان وبتأثيرها على التاريخ . فإلى جانب العوامل المادية ، هناك عوامل روحية لها عظيم الأثر على التاريخ . ولقد كان ايف لاكوست مدركا تماما روح كتابات ابن خلدون حينما قال « إن ابن خلدون يبحث عن الأسباب العميقة لتطور التاريخ فى الأبنية الاقتصادية والإجتماعية . ومع ذلك فهو رجل من القرن الرابع عشر وجزء من فكره متأثر بشدة بالدين »[2] .

ولعل «جيب» كان أحسن من لخص موقف ابن خلدون من هذه المسألة فى المقدمة حيث قال : إن الدين لا يأخذ المكانة الأولى فى كتابة ابن خلدون ويرجع ذلك إلى أن الهدف من دراسته لم يكن الدين الإسلامى أساساً بل إنه دراسة من حيث الدور الذى يلعبه فى تطور التاريخ . فلقد كانت الدولة وتطورها هى محور دراسته وليس الدين[3] .

---

(١) المقدمة ص ١٣٢

(٢) Y. Lacoste: Ibn Khaldoun — F. Maspero—Paris, 1966, pp. 249 a 251.

(٣) H.A.R. GIBB: The Islamic background of Ibn Khaldun 'S polotical theory, in Bulletin of the School of Oriental Studies—Vol. VII, London 1933-1935.

هـ — ابن خلدون أشعريا :

لقد خصص ابن خلدون فصولا كثيرة لبحث بعض المسائل الدينية والشرعية. فهو يتكلم فى إحدى مقدمات الباب الأول عن الوحى والنبوة ، ويخصص عدة فصول من الباب الثالث لمسائل الخلافة والإمامة والأمور المتفرعة منها ، وعدة فصول من الباب السادس لعلوم الدين والشريعة: علوم القرآن والحديث وعلم الفقه وعلم أصول الفقه،وعلم الكلام والتصوف .

ويقول لنا لاكوست إن ابن خلدون كمؤرخ يعد ضمنيا،بل وأحيانا بوضوح، من أصحاب الفلسفة العقلية ، ولكنه كفيلسوف من تلاميذ الغزالى . والجديد الذى أتى به ابن خلدون وليس هو إتجاهه وموقفه الدينى بل ماجاء به فى مجال الفكر العقلى. ألا أن هذا لا ينفى أنه لم يكن متدينا فلقد شغل مناصب دينية هامة جداً فى عصر تشدد دينى ، وكان أهمها منصب قاضى قضاة المالكية،كما أن معاصريه أبرزوا سمعته كرجل متدين يأخذ بالمذهب المالكى وبالتصوف(١) .

ولو تساءلنا ماهو موقف ابن خلدون الدينى لكانت الإجابة أنه موقف أشعرى فما هو المذهب الأشعرى ؟ وإلى أى حد يمكن إعتبار ابن خلدون أشعريا ؟ هذا ما سنجيب عليه بعد أن أعرف علم الكلام الذى يمثل مذهب الاشاعرة أحد مذاهبه .

يقول ابن خلدون « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد »(٢) كما يقول « فموضوع علم الكلام عند أهله

---

(١) Y. Lacoste : Ibn Khaldoun, F. Maspero—Paris 1966 — pp. 244—245.

(٢) المقدمة ص ٤٠٠

إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك»[1] يقصد بعلم الكلام إذن البحوث التي تحدد العقائد الإسلامية تحديداً يمكن المسلمين من الدفاع عنها بأدلة عقلية، أمام هجمات أعداء المسلمين.

ما هو الفرق بين علم الكلام والفلسفة؟ يقول ابن خلدون «إن قوما من عقلاء النوع الانسانى زعموا أن الوجود كله الحسى منه وما وراء الحسى تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض مدارك العقل، وهؤلاء يسمون فلاسفة»[1]. ويعنى هذا القول أن الفلسفة تسعى إلى معرفة الشيء وتعليله بوسائل عقلية، وأما علم الكلام فيبحث عن حجج على شيء تم علمه بطرق نقلية. فالفيلسوف لا يقرر أى شيء إلا بعد تقديم الأدلة العقلية التى تؤيده، أما المتكلم فإنه يقرر أولا ثم يبحث عن الأدلة المؤيدة لما سبق له تقريره.

وكان أول من بحث فى هذا الموضوع هم المعتزلة فتصدوا لمن هاجم الإسلام بالحجج العقلية. ثم جاء أبو الحسن الأشعرى الذى خرج على المعتزلة وأتى بمذهب جديد يلخصه لنا الشيخ محمد أبو زهرة فى كتابه «المذاهب الإسلامية» قائلا إنه فى هذا المذهب يجوز أن يكون للصالحين آية، وهى التى اصطلح علماء الكلام على تسميتها باسم الكرامة تمييزا لها عن المعجزة.

ويأخذ الأشاعرة بكل ما جاءت به السنة[3]. والسؤال الآن هل آمن

---

(١) المقدمة ص٤٠٧

(٢) المقدمة ص ٤٧٢

(٣) محمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية – الألف كتاب – العدد ١٧٧ – ص ٢٧٣

ابن خلدون بالكرامات من جهة وبكل ما جاءت به السنة من جهة أخرى إذ أن من شأن الإجابة عليه تحديد موقف فيلسوفنا من فرقة الأشاعرة .

لقد اعترف ابن خلدون بوجود المعجزات والكرامات وسنتحدث فى هذا الموضوع فيما بعد عند حديثى عن قانون العلية عنده ، واعتبر أن معجزة القرآن هى أعظم المعجزات يقول : « فاعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فإن الخوارق فى الغالب تقع مغايرة للوحى الذى يلقاه النبى ويأتى بالمعجزة شاهدة بصدقه والقرآن هو بنفسه الوحى المدعى وهو الخارق المعجز فشاهده فى عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحى فهو واضح الدلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه »[1] ، القرآن هو أعظم المعجزات لأنه فى آن واحد الوحى والمعجزة الشاهدة على صدق هذا الوحى ، هذا عن المعجزة والكرامة .

ويبقى الشق الثانى من السؤال ويقصد به : هل أخذ ابن خلدون بكل ماجاءت به السنة ؟ لو قرأنا المقدمة وخاصة تلك الفصول التى يعالج فيها الأمور الدينية لوجب أن تكون إجابتنا بنعم . ويذهب ساطع الحصرى إلى ما نذهب إليه هنا عندما يقول إن كل القضايا الشرعية البحته ، والمسائل الإيمانية الصرفة ، كأمور التوحيد ، والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وكنه الصفات الإلهية ، وكل ماوراء طور العقل ، يسلك ابن خلدون تجاهها مسلكا سلفيا فهو يمسك عن التفكير فى شأنها ، ويقول بوجوب قبولها ، والعمل بها مباشرة من غير ادخال العقل فى أمرها واشغال الفكر بها ، لأنها خارجة عن نطاق مداركنا ، ولأن الشارع أعرف بها منا[2] .



(١) المقدمة ص ٨٣ .

(٢) ساطع الحصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٦١ — ص ٤٦٠ .

يقول فى المقدمة : ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم »(١) .

ويؤيد الدكتور مدكور هذا الرأى فيقول إن آراء ابن خلدون دائماً أقرب ما تكون إلى السلف وأهل السنة وهو يحاول ما وسعه أن يرد كل شيء الى الكتاب والسنة فلا يكاد يذكر فكرة الا ويعززها بآية قرآنية أو حديث(٢) .

والأشاعرة ينكرون قانون العلية ، ويرون أن لا شيء فى العالم يحدث حسب قوانين ثابتة ، وليس بمقتضى قانون بل بمقتضى عادة مقررة من عند الله ، فبعض الظواهر تتبع الأخرى وتتوالى عنها إلا أن هذا التعاقب ليس ضرورياً . فما موقف ابن خلدون من هذه القضية ، هذا ما سنتحدث عنه عند حديثنا عن العلية عند ابن خلدون الذى سنبين فيه أنه يأخذ بها ولكن فى حدود معينة . فالله عنده هو فى النهاية السبب الأول الذى ترجع إليه كل الأسباب . وهو أحياناً يستخدم تعبير « العادة » فى كلامه للتعبير عن ارتباط الظواهر بعضها ببعض إلا أننا نعتقد أن صاحب المقدمة كان يأخذ أيضا بقانون العلية بإعتباره أهم القوانين الأساسية لقيام أى علم ، وبإعتبارها أيضا أهم قوانين الحتمية التاريخية .

إن العقل الإنسانى لا يستطيع إدراك كل الأسباب ، فهو محدود إلى حد كبير ، يقول ابن خلدون متحدثا عن الأسباب « والإنسان عاجز عن معرفة مباديها

---

(١) المقدمة ص ١٦٦ .

(٢) ابراهيم مدكور : ابن خلدون الفيلسوف ـ اعمال مهرجان ابن خلدون ـ القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ١٣٢

وغاياتها وإنما يحيط علما فى الغالب بالأسباب التى هى طبيعة ظاهرة[1] » « فوجه تأثير هذه الأسباب فى الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالإستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة »[2] . ولعل أعظم وأجل تشبيه لقصور العقل عن إدراك حقائق الدين هو الذى قدمه لنا ابن خلدون يقول « العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع فى محال ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال »[3] .

لقد أثبت ابن خلدون التوحيد ببرهان عقلى ومؤداه أن الله هو العلة المؤثرة ولا علة سواه فى الوجود تتسلسل العلل والأسباب وتتداعى إليه[4] . يقول فى المقدمة « التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره وكلها ترتقى إليه وترجع إلى قدرته »[5] .

ابن خلدون إذن من الأشاعرة ولقد بينا أنه أخذ برأيهم فى معظم القضايا

---

(١) المقدمة ص ٤٠١

(٢) المقدمة ص ٤٠١

(٣) المقدمة ص ٤٠٢

(٤) عبد الرزاق مكى : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون — الإسكندرية سنة ١٩٧٠ — ص ٩٠

(٥) المقدمة ص ٤٠٣

الدينية . وباعتباره تلميذا للغزالي يمكننا القول بأنه من الأشاعرة الأوائل الذين يحاولون فصل مجال علم الكلام عن مجال الفلسفة ، رغم تشابه المجالين ، بقدر الإمكان . يقول « أليست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر . . . إلا أن هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو الطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه ومن أراد ادخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام الخطيب . . . فليس فيها من الإختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم »[1] .

من هذا العرض يمكن أن نصل إلى هذه النتيجة وهي أن ابن خلدون ليس فيلسوفا عقليا محضا رغم تأثير الفلاسفة العقليين عليه في شبابه من أمثال الآبلي إذ أن للدين أيضا أثرا كبيرا على فكره . ولذلك لا يدهشنا التناقض الموجود بين فقرات المقدمة ، فبعض هذه الفقرات يفصح عن اندفاع عقلي هائل والبعض الآخر تتضح فيه نزعة صوفية واضحة .

ما هو سبب هذا التناقض ؟ يقول لنا ايف لاكوست إنه يمكن اعتبار أن التناقض الموجود بين وجهين متعارضين من الفكر الخلدوني يرجع إلى تطور الرجل وتطور أفكاره . قد يكون ابن خلدون تعلق في شبابه بالفلاسفة العقليين وبدراساتهم، ثم عدل عن ذلك الاتجاه عندما تقدم به السن ، لينطلق في حياة كلها تدين . ويعلل ذلك بأن الجزء الذي يشمل كل التأملات الدينية أو الفلسفية اللاعقلية حرر معظمه في القاهرة بعد بقية الأجزاء بمدة طويلة . وربما تكون نزعاته الدينية الصوفية

---

(١) المقدمة ص ٤٠٧ — ٤٠٨

سيطرت عليه عندما تعرض لتلك الكارثة البشعة ، وهى غرق كل أسرته وهى فى طريقها إليه فى القاهرة[1] .

وبعد أن درسنا العوامل التى تؤثر فى التاريخ ، فى مساره وفى تطوره ، سنتناول بالدراسة القوانين الأساسية الحتمية التاريخية أو الجبرية التاريخية عند ابن خلدون . رأى ابن خلدون أن هناك ثلاثة قوانين تتحكم فى التاريخ ألا وهى قانون العلية أو السببية ، وقانون التشابه ، وأخيرا قانون التباين .

---

(1) Y. Lacoste . Ibn Khaldoun — Paris 1966 — pp. 245—246.

٣ — قوانين الحتمية أو الجبرية التاريخية

١ — قانون العلية (او السببية)

قانون العلية هو أحد قوانين الحتمية التاريخية أو الجبرية التاريخية عند ابن خلدون ، أما القانونان الآخران فهما قانون التشابه وقانون التباين : وأود أن أعرف بإيجاز الجبرية حتى يتضح كلامى عن العلية الجبرية هى الاعتقاد بأن كل شىء يحدث له علة أو علل، ولا يمكن أن يحدث فى صورة مختلفة، إلا إذا طرأ اختلاف كذلك فى العلة أو العلل[1] . ودراسة التاريخ ، كما يضيف إدوارد كار فى كتابه « ماهو التاريخ ؟ » هى دراسة العلل . وقد حدد هيرودوت غاية دراسته التاريخية بأنها البحث عن العلل . ولكن هيرودوت الملقب بأبى التاريخ لم يجد بعده من يأخذ بقانون العلية فى البحث التاريخى حتى ثيوسيديدلم يكن لديه تصور واضح عن العلية. وطبق هذا القانون على التاريخ على يد المفكر الفرنسى الشهير مونتسكيو فى كتابه « تأملات فى علل عظمة الرومان وإنبعاثهم وتدهورهم » ثم فى كتابه الذى جلب له الشهرة العظيمة « روح القوانين » . لقد رفض مونتسكيو افتراض أن « القدر الأعمى قد انتج كل الآثار التى نراها فى العالم » ورأى أن سلوك الناس يتبع دائماً قوانين معينة وطوال مائتى عام بعد مونتسكيو إنهمك فلاسفة التاريخ فى البحث عن علل الأحداث التاريخية والقوانين التى تتحكم فيها[2] .

---

(١) إدوارد كار : ماهو التاريخ ؟ ترجمة أحمد حمدى محمود — الإدارة العامة الثقافة — سنة ١٩٦٢ — ص ١٢٠

(٢) نفس المصدر السابق ص ١١٣ — ١١٤

يقول ابن خلدون : « أعلم أرشدنا الله وأياك أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات وإتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لاتنقضى عجائبه فى ذلك ولاتنتهى غاياته »[1] ويقول متحدثا عن أن « الهرم إذا نزل بالدولة لايرتفع » : وقد قدمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحد وبيَّنا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها وإذا كان الهرم طبيعيا فى الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الهرم فى المزاج الحيوانى والهرم من الأمراض المزمنة التى لايمكن دواؤها ولاإرتفاعها لما أنه طبيعى والأمور الطبيعية لاتتبدل »[2] .

هذه النصوص تدل بوضوح على إيمان ابن خلدون بوجود علاقة علية بين الوقائع والظواهر . ومعروف أن قانون العلية كان مأخوذا به فى العلوم الطبيعية ولكن براعة ابن خلدون كانت فى تطبيقه على التاريخ بطريقة واضحة . لقد شعر به هيرودوت ، الوحيد الذى سبق ابن خلدون فى إدراك أهمية تطبيق هذا القانون على السلوك الانسانى ، إلا أن تطبيقه بطريقة واضحة جاء على يد ابن خلدون .

ويرى د . إبراهيم مذكور فى مقاله « ابن خلدون الفيلسوف » الذى اشترك به فى مؤتمر ابن خلدون الذى عقد فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية أن ابن خلدون يتمسك بمبدأين هامين بنى عليهما فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع ، وهما مبدأ السببية ومبدأ التطور « وأنه يرى على عكس الغزالى أن الحوادث ترتبط بعضها ببعض إرتباط العلة بالمعلول ، وأن العلية ليست مقصورة على عالم الطبيعة ، بل تمتد إلى عالم الانسان ، فظواهر المجتمع البشرى تخضع لقوانين ثابتة ، ويمكن

---

(١) المقدمة ص٨٣

(٢) المقدمة ص٢٥٦

أن يعين حاضرها على تفسير ماضيها[1] .

ويرى د . عبد الرزاق المكي أن ابن خلدون تأثر في نظريته في العلية بالأشاعرة وخاصة بالغزالي ، وأنه خالف بذلك الاتجاه الارسطي في تصور قانون العلية[2] فيقول « لذلك كان تصور ابن خلدون العلية مخالفا لتصور أرسطو ومتفقا مع المسلمين ولاسيما موقف الاشاعرة وعلى رأسهم الأشعري الكبير الغزالي »[3] . إلا أنه يعود فيقول إن تصور ابن خلدون للعلية كان تصورا أرسطيا: « وواضح من الكلام السابق ومن النصوص التي ذكرناها أن تصور ابن خلدون للعلية هنا كان تصورا أرسطيا خالف فيه تصور الغزالي »[4] . وإذا كان الدكتور المكي قد حكم على موقف ابن خلدون من فكرة العلية أنه موقف مضطرب وقلق ، فانا اعتقد أن من واجبنا أن ننفي هنا عن فكر ابن خلدون في هذا الموضع أي اضطراب .

وليس هذا بالأمر العسير لأن إيمان ابن خلدون بقانون العلية لا يعني أن الانسان لديه أصبح محيطا بجميع الأسباب . فقد رأى ابن خلدون أن ذلك أمر مستحيل وبالتالي رأى أن محاولة الوصول إلى مسبب الأسباب أمر مستحيل ، بل إن محاولة الوصول إلى ذلك آفة حذر منها ابن خلدون . فالأسباب في إرتفاعها إلى هذا المسبب الأول تنفسح وتتضاعف طولا وعرضا إلى مالايتناهى ويحار العقل في إدراكه . يقول ابن خلدون « إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت

---

(١) إبراهيم مدكور . ابن خلدون الفيلسوف — أعمال مهرجان ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٦٢ — ص١٢٦

(٢) عبد الرازق المكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون — الاسكندرية سنة ١٩٧٠ — ص٦٥ — ٦٧

(٣) المصدر السابق ص٦٦

(٤) المصدر السابق ص٦٩

من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلابد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع فى مستقر العادة وعنها يتم كونه وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا فلابد له من أسباب آخر ولاتزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهى إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لااله إلا هو وتلك الأسباب فى إرتقائها تتفسح وتتضاعف طولا وعرضا ويحار العقل فى إدركها وتعديدها . . . فوجه تأثير هذه الأسباب فى الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالإستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة وما أوتيتم من العلم إلا قليلا فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها والغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسخ صفة التوحيد فى النفس»[1] ، وربما يكون استخدام ابن خلدون لتعبير « العادة » هو الذى جعل د المكى يرى أن ابن خلدون تأثر بالغزالى فى تصوره للعلية .

وهناك استثناءات لقانون العلية الذى آمن به صاحب المقدمة إيمانا قويا . وتتمثل هذه الاستثناءات فى التأثير الخارق للعادة الذى يتجلى فى معجزات الأنبياء ، وكرامات الأولياء . يقول ابن خلدون « إعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصا فضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل بينهم وبين عباده . . وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق والأخبار الكائنات المغيبة عن البشر التى لاسبيل إلى معرفتها إلا من الله »[2] ويتحدث عن علامات الرسل فيقول « ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم وهى أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة وليست من جنس مقدور

---

(١) المقدمة ص ٤٠٠ — ٤٠١

(٢) المقدمة ص ٨٠

العباد »[1] . ويفرق بين « كرامه والسحر من ناحية ، والمعجزة من ناحية أخرى فيقول : « والتحدى هو الفارق بينها وبين الكرامة والسحر إذ لاحاجة فيهما إلى التصديق فلا وجود للتحدى إلا أن وجد إتفاقا »[2] .

ويرى الدكتور طه حسين فى رسالته عن ابن خلدون أن اعتقاد ابن خلدون لخوارق العادة يرجـــع لتأثره بالتصوف من جانب ، وبفلسفة ماوراء الطبيعة الاشراقية لمدرسة الأسكندرية من جانب آخر[3] .

ورغم أن ابن خلدون لا يرضى عن السحر إلا أنه آمن بوجوده يقول فى المقدمة « وذكر مسلمة فى كتاب الغاية له فى مثل ذلك أن آدميا إذا جعل فى دن مملوء بدهن السمسم ومكث فيه أربعين يوماً يغذى بالتين والجرز حتى يذهب لحمه ولا يبق منه إلا العروق وشؤون رأسه فيخرج من ذلك الدهن فحين يجف عليه الهواء يجيب عن كل شىء يسأل عنه من عواقب الأمور الخاصة والعامة وهذا فعل من مناكير أفعال السحرة لكن يفهم منه عجائب العالم الانسانى »[4] . ويقول فى فصل عن « علوم السحر والطلسمات » إنها علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات فى عالم العناصر أما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية والأول هو السحر والثانى هو الطلسمات ولما كانت هذه العلوم مهجورة عندالشرائع لما فيها من الضرر ولما يشترط فيها من الوجهة إلى غير الله من كوكب أو غيره كانت كتبه كالمفقودة »[5] .

---

(١) المقدمة ص٨٢

(٢) المقدمة ص٨٢

(٣) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية — ترجمة محمد عبد الله عنان — لجنة التأليف والترجمة والنشر — الطبعة الأولى سنة ١٩٢٥ — ص٤٢

(٤) المقدمة ص٩٥

(٥) المقدمة ص٤٣٢

وتلخيصا لهذا العرض يمكننا القول إن ابن خلدون آمن بقانون العلية، وبسيطرته على عالم الطبيعة وعالم الانسان، إلا أنه أعتقد أيضاً في وجود خوارق الطبيعة تظهر على أيدى الأنبياء والأولياء والسحرة لاتخضع بالمرة لقانون العلية. وهذا الموقف الذى يبدو فى الظاهر موقفا مضطربا ويناقض بعضه البعض هو فى الحقيقة موقف عالم مسلم، آمن كعالم بمبدأ العلية، وآمن كمسلم بوجود المعجزات والكرامات، تلك الإستثناءات الخارقة لقانون العلية التى يعترف الأشاعرة، وهو منهم بوجودها.

ب — قانون التشابه :

استكشف ابن خلدون فى المجتمع قانونين يتعارضان دائماً يمكن أن نسمى أولهما بقانون التشابه وثانيهما بقانون التباين. « إن الأخبار إذا إعتمد منها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى ولاقيس الغائب منها بالشاهدوالحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم . . . وكثيراً ماوقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط فى الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا لم يعرضوها على أصولها وقاسوها بأشباهها ».« الماضى أشبه بالآتى من الماء بالماء »[1] ان المجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه، ويرجع ابن خلدون هذه المشابهات إلى الوحدة العقلية للجنس البشرى، كما يقول لنا الدكتور طه حسين فى كتابه عن ابن خلدون، تلك الوحدة التى أجاد شرحها فلاسفة ماوراء الطبيعة من اليونان والعرب[2]. ليس ثمة فارق بين روحين بشريين فإذا وجد هذا الفارق

---

(١) المقدمة ص٥

(٢) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الإجتماعية - ترجمة محمد عبد الله عنان - طبعة أولى سنة ١٩٢٥ ص٤٣

أحيانا فلامتياز سماوى يمنحه الله للانبياء والأولياء كما رأينـــا فى حديثنا من قبل .

وهناك سبب آخر للتشابه الإجتماعى قال به ابن خلدون ألا وهو التقليـد ويتحدث ابن خلدون فى فصل كامل عن « أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب فى شماره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده »[1] . وتحليل هذه النصوص يعطينا الحقائق التالية :

١ ـــ أن الناس تقلد أصحاب السلطة .

٢ ـــ أن أصحاب السلطة هم أيضاً يقلدون ، أصحاب الدولة السابقة عليها .

٣ ـــ أن المغـلوبين أصحاب الدولة التى زالت يقلدون أصحاب الدولة الجديدة .

التقليد قانون عام عند ابن خلدون وهو يدفع بحركة التطور إلى الإمام لأن التقليد يكون تقليدا للأفضل قطعا . والمقلد دائما يضيف إلى ما يأخذه بعض ما عنده، فيخلق بذلك شيئاً جديداً . ويذكرنا قانون التقليد عند ابن خلدون بقانون التقليد عند المفكر الفرنسى تارد وقد ذكره فى كتابه « قوانين التقليد » .

جـ ـــ قانون التباين

أما قانون التباين فهو أحد قوانين الجبرية التاريخية عند ابن خلدون وهو يمثل مع قانون العلية وقانون التشابه الركيزة الثلاث التى يعتمد عليهـا القول بالجبرية عند ابن خلدون .

فليست كل المجتمعات فيما يرى ابن خلدون متماثلة بصفة مطلقـة ، بل توجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ . يقـول ابن خلدون « ومن الغلط الخفى

---

(١) المقدمة ص١٢٨ ـــ ١٢٩

فى التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال فى الامم والأجيال بتبديل الأعصار ومرور الأيام وهو داء دوى شديد الخفا إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو إختلاف على الأيام والأزمنة وإنتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك فى الاشخاص والأوقات والامصار فكذلك يقع فى الآفاق والاقطار والازمنة والدول »[1] . ويقول أيضاً « إن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه كما يقال فى الامثال الحكمية الناس على دين الملك ، وأهل الملك والسلطان إذا استطولوا على الدولة والأمر فلابد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول . فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت الاولى أشد مخالفة ثم لا يزال التدريج فى المخالفة حتى ينتهى إلى المباينة بالجملة »[2] . وهذا النص الاخير يشير إلى أن التباين بين المجتمعات ينتج عن محاولة التشبه أو التقليد. إن كل دولة تحاول التشبه بالدولة السابقة عليها ولا يحدث هذا طبعا إلا إذا كان هناك أساساً تباين بينهما . هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن محاولات التشبه المستمرة تؤدى إلى تباين أو مباينة فى نهاية الأمر لماذا ؟ لأن المقلد يأخذ ما يعجبه ويضيف إليه فينشأ عن ذلك نسيج جديد يختلف بعض الشيء عن الأصل الذى قلده . ثم يأتى مقلد آخر ليفعل نفس الشيء فيكون الإختلاف بين الأول والثالث أكبر . وواضح أن قانونى التشابه والتباين تربطهما علاقة جدلية . فالتباين يدفع إلى محاولة التشبه وتنتهى محاولات التشبه بتكرارها إلى التباين .

---

(١) المقدمة ص٢٥

(٢) المقدمة ص٢٦

ويرجع صاحب المقدمة التباين بين المجتمعات إلى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية ، وسياسية ، وإلى العادات والتقاليد والأديان .

أعتقد أننا بذلك تكون قد استوفينا دراسة التطور الإنسانى التاريخى عند ابن خلدون ، إذ تناولنا بالحديث العوامل التى تؤثر على هذا التطور وهى العامل الاقتصادى والطبيعة والدين ، ثم تحدثنا عن قوانين الجبرية التاريخية الثلاث وهى قانون العلية فقانون التشابه وأخيراً قانون التباين .

الفصل الرابع

١ ـ أهمية الاقتصاد فى فكر ابن خلدون

كان ابن خلدون يعتقد ، وهو على صواب فى اعتقاده ، أن الظواهر الاجتماعية على اختلافها ، يرتبط بعضها بالبعض الآخر ، ولما كانت الظواهر الاقتصادية تلعب دوراً هاما فى تطور العمران عند ابن خلدون ، ولها أثرها الكبير فى كيان الدولة وتطورها عنده ، ونظراً لطرافة آراء ابن خلدون فى هذا الباب بالذات ، فقد رأينا أن نفرد للفكر الاقتصادى عند ابن خلدون فصلا خاصاً .

يقول بوتول إننا لكى نفهم فلسفة التاريخ عند ابن خلدون علينا أن نلتفت إلى نوعين من الوقائع يدرسهما صاحب المقدمة النوع الأول هو الوقائع الاقتصادية (والجغرافية) أما النوع الثانى فهو الوقائع النفسية التى هى إلى حد كبير تصدر عن النوع الأول[1] . وهذا صحيح فى رأينا لأن ابن خلدون كما سنرى بعد ذلك قد فسر التاريخ تفسيرا اقتصاديا ، أى أنه اعتبر أهم عامل يحرك التاريخ هو العامل الاقتصادى . ومن أجل ذلك اعتبرناه مبشراً بالفلسفة المادية التاريخية .

ولقد خصص ابن خلدون بابا كبيرا فى المقدمة وهو الباب الخامس لدراسة أمور « المعاش ، ووجوبه من الكسب والصنائع وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال وفيه مسائل » كما خصص كذلك لدراسة الناحية الاقتصادية فصولا عديدة من البابين الثالث والرابع .

---

(1) G. Boulhoul . Ibn Khaldoun, Sa philosohie sociale, Paris 1930, p. 62.

ويقول لنا د. محمد حلمى مراد فى مقاله « أبو الاقتصاد ابن خلدون» وهو من أبحاث مهرجان ابن خلدون ، إن ابن خلدون هو واضع أسس علم الاقتصاد . فقد كانت كتابات السابقين عليه فى المسائل الاقتصادية تفتقر إلى خصائص البحث العلمى إذ وضع المفكرون الإغريق والرومان ومفكرو العصور الوسطى دراسات من قبيل الدراسات الأخلاقية أو الأبحاث التشريعية ، ولم يحدث قبل ابن خلدون أن اهتم أحد من مفكرى المسلمين والمسيحيين بدراسة الاقتصاد السياسى كعلم مستقل إذ كانت الظواهر الاقتصادية تدرس إما من حيث ارتباطها بالدول ، وإما من وجهة نظر قانونية أو فلسفية ، أى أنها كانت تدرس دائماً بطريقة معيارية . أما ابن خلدون فقد بحث فى هذه الظواهر بطريقة علمية ، أى أنه كان يبحث عن المسببات ويقارن النتائج بعضها بالبعض ويحاول أن ينتهى من ذلك كله إلى وضع قوانين معينة تحكم هذه الظواهر (١) .

ويتفق د. محمد على نشأت فى كتابه « الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون» مع د. حلمى مراد فى هذا الرأى فيقول إن ابن خلدون استخدم منهجى الاستقراء والقياس فى دراسته للظواهر الاقتصادية ، وهو صاحب الفضل فى تأسيس أول مدرسة علمية اقتصادية . ويكون بذلك قد سبق آدم سميث العالم الاقتصادى الانجليزى الذى يعتبره ، من يجهل مبادرة ابن خلدون فى هذا المجال ، أول من نظر للاقتصاد نظرة علمية وكان ذلك فى القرن الثامن عشر فى كتابه « ثروة الأمم » . ويضيف د. نشأت أن كتابة ابن خلدون فى هذا المجال ليست مجموعة معارف أو أفكار متنوعة ومتناثرة فى فصول المقدمة المختلفة ولكنها مجموعة معارف منظمة ومرتبة فى فصول وتتركز معظمها فى الباب : الثالث والرابع والخامس كما قلنا

---

(١) اعمال مهرجان ابن خلدون ـ القاهرة ١٩٦٢ ص ٣٠٨

من قبل . ولذا فيمكن أن ينطبق عليها لفظ العلم فى معناه الدقيق كما يقول د . نشأت(1) .

ولم يكن ابن خلدون رائداً فى مجال الاقتصاد البحت فحسب بل إن آراءه فى الاقتصاد الاجتماعى كانت تقدمية جداً ، فلقد أدرك مثل ماركس التأثير الضخم الذى تمارسه العوامل الاقتصادية على الحياة السياسية والاجتماعية . ورأى كما سنتبين ذلك أن الخلافات بين الناس ترجع إلى الاختلافات بين أوجه نشاطهم الانتاجية .

لقد درس ابن خلدون مسائل العرض والطلب والأثمان ، وله نظرية قيمة عن القيمة ، ودرس كذلك مفهوم الحاجة والدخل والملكية ووسائل المعيشة والضرائب.

وهناك نص عظيم الأهمية لابن خلدون جاء فى بداية الفصل الأول من الباب الثانى ، ذلك الباب الذى يتحدث فيه عن « العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض فى ذلك من الأحوال وفيه أصول وتمهيدات » ، يبين بوضوح أهمية الناحية الاقتصادية فى الحياة الانسانية وفى تطورها . يقول ابن خلدون « إن اختلاف الأجيال فى أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش فان اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضرورى منه وبسيط قبل الحاجى والكمالى فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها »(2) .

يتضح من هذا النص أن الناحية الاقتصادية هى التى تحدد طبيعة الحياة الاجتماعية عند ابن خلدون وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار ابن خلدون مبشراً بالمادية التاريخية

---

(1) محمد على نشأت : الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٤٤ — ص ٥ — ٦

(2) المقدمة ص ١٠٤ — ١٠٥

ولقد قصدنا بذكر النص السابق الرد على أولئك الذين يستكثرون على ابن خلدون أنه سبق عصره ، وقال بأن العامل الاقتصادى هو المتحكم فى الحياة الاجتماعية وفى تطورها .

فبوتول مثلا بعد أن اعتبر أن العوامل النفسية إنما تحددها أصلا العوامل الاقتصادية وبالتالى تكون لهذه الأولية ، يعود ليقول إن ابن خلدون كان يدرك أنه إلى جانب العوامل الاقتصادية توجد أسباب معنوية قد تأخذ الأولية فى تطور المجتمع الإنسانى ، ولذلك لا يمكن اعتبار ابن خلدون مفكراً ماديا بحتا[1]. والحقيقة أن ابن خلدون لم يقل بالعامل الاقتصادى فقط كمحرك التاريخ ، بل قال بعدة عوامل تتفاعل فيما بينها ليتحرك التاريخ وعلى رأسها العامل الاقتصادى ولا يعنى هذا بالمرة أن ابن خلدون ليس ماديا بحتا ، فالعوامل غير الاقتصادية موجودة ولا يمكن انكارها سواء كنا ماديين أو مثاليين . ثم أن الماركسيين المتدلين أنفسهم يقولون بأن العامل الاقتصادى هو أهم العوامل وإن لم يكن العامل الوحيد وبأن العوامل الأخرى هى نتاج له ، فهل يعنى هذا أنهم ليسوا ماديين ؟

ويأخذ الفاخورى وخليل الجر بنفس رأى بوتول فيقولان إن ابن خلدون يعتقد أن للعوامل الروحية أثراً كبيرا فى تكييف الحياة الاجتماعية ولذلك لا يمكننا أن نسميه ماديا[2] .

ويعيب د . عبد العزيز عزت فى الفصل الذى خصصه لدراسة ابن خلدون فى كتابه «فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع» على بوتول أنه قال إن ابن خلدون يبشر بالآراء

---

(1) G. Boutoul ; Ibn Khadoun, sa philosophie sociale, Paris 1930, p. 34.

(٢) حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية — الجزء الثانى — دار المعارف — بيروت سنة ١٩٥٨ — ص ٤٩٤

الاشتراكية ، قائلا إن هذه الأفكار لم تكن منتشرة فى زمن ابن خلدون انتشارها فى أيام بوتول(1) . هذا صحيح قطعاً ، ولكن هل يحول هذا دون تنبؤ ابن خلدون بها ؟! إن قيمة هذا المفكر العظيم تكمن بالذات فى أن هذه الأفكار لم تكن منتشرة فى زمنه ، وأنه أول من تنبأ بها .

وقد قصدنا ذكر آراء بعض من أنكر على ابن خلدون أنه فيلسوف مادى للرد عليها ولكن يمكننا القول بوجه عام إن معظم من تناولوا ابن خلدون اعترفوا له بسبقه فى إعطاء أهمية كبيرة للعامل الاقتصادى فى تفسير التاريخ .

وسنعرض الآن بعض التفاصيل لنظريات ابن خلدون الاقتصادية المختلفة .

---

(1) عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع — مؤلفات الجمعية المصرية لعلم الاجتماع — القاهرة ١٩٥١ — ص ٤١

٢ — القوانين التي يخضع لها التطور الاقتصادى

ا — قانون تقسيم العمل :

خلق الإنسان ضعيفا بوصفه فرداً ، قويا باندماجه فى المجتمع ، شعور الإنسان بضعفه خارج المجتمع يدفعه إلى التعاون مع غيره ومقاسمتهم أعباء العيش . يقول ابن خلدون : « إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفيه له بمادة حياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لاتتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخورى هب أن يأكله حبا من غير علاج فهو يحتاج فى تحصيله أيضاً حبا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه ، الزراعة والحصاد والدراس الذى يخرج الحب من غلاف السنبل ويحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الاولى بكثير ويستحيل أن تفى بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلابد من إجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم »[1] .

والنص يقول لنا بوضوح وصراحة ودقة إن أهم الأسباب التى تحمل البشر على الحياة الاجتماعية التعاون الاقتصادى الذى يقوى نتائجه تقسيم العمل .

ويحدثنا ابن خلدون فى الباب الخامس من المقدمة من المقدمة عن التقسيمات الثلاثة الرئيسية فى العمل : الفلاحة والتجارة والصناعات المختلفة . وهو لايسوى بين الأعمال المختلفة بل يجعل بعضها يتميز عن البعض الآخر .

---

(١) المقدمة ص٣٦—٣٧

وأبسط وسائل الإنتاج هى الزراعة فهى لا تحتاج إلى علم من جانب الذى يمارسها. وهى من « معاش المتضعين وأهل العافية من البدو » . « ولذلك لا تجده من ينتحله (هذا الفن) أحد من أهل الحضر فى الغالب ولا من المترفين »[1] . وضع ابن خلدون الزراعة إذن فى أدنى مرتبة . لماذا ؟ أولا لأنها لا تحتاج من القائمين بها إلا القوة البدنية فقط ، ولأن الزراع كما يقول لنا د. طه حسين يدفعون الضرائب ، ومن يدفعها يعد فى نظر ابن خلدون ضعيفا مستذلا فالأقوياء لا يدفعون الضرائب[2] .

ولكن الزراع ينتجون أكثر مما يستهلكون . ولذا فهم يستبدلون فائض إنتاجهم بمنتجات أخرى ينتجها آخرون يحتاجون هم إليها . وهكذا تنشأ التجارة ، فهى تأتى إذن بعد الزراعة من حيث الترتيب الزمنى . ويعرفها ابن خلدون قائلا : « إعلم أن التجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء أيام كانت السلعة من رقيق أو زرع أو حيوان أو قماش وذلك القدر النامى يسمى ربحا ، فالمحاولة لذلك الربح إما أن يختزن السلعة ويتحين بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الغلاء فيعظم ربحه وأما أن ينقله إلى آخر تنفق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذى اشتراها فيه فيعظم ربحه »[3] . هى باختصار « شراء الرخيص وبيع الغالى »[4] . وهى تتطلب من القائم بها فى رأى ابن خلدون أخلاقا معينة هى « المماحكة والغش والخلابة »[5] ولذا فإن ابن خلدون يهاجم قيام السلطان وأصحاب الدولة عموما بها .

---

(١) المقدمة ص ٣٤٤

(٢) T Hussein : La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun Paris 1918, pp. 195–196.

(٣) المقدمة ص ٣٤٥

(٤) المقدمة ص ٣٦٥

(٥) المقدمة ص ٣٤٦

أما الصناعة فهى أعلى مرتبة من الفلاحة والتجارة وهى أكثر دقة وتركيبا من الزراعة وهى لاتوجد إلا حيث يبلغ الانسان درجة من التحضر. يقول ابن خلدون « تجد الصنائع فى الأمصار الصغيرة ناقصة ولايوجد منها إلا البسيط فإذا تزايدت حضارتها ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع خرجت من القوة إلى الفعل »[1] . فكلما رسخت الحضارة أدى ذلك إلى إزدهار الصناعة ، فهناك علاقة وثيقة بينهما . والصنائع لأنها متعددة ومعقدة ، فهى تحتاج إلى الكثير من الخبرة التى تكتسب بالتمرين والعلم ، ولذا فلابد للأفراد من التخصص الصناعى ، وهذا هو التخصص الفردى . يقول ابن خلدون إنها « ملكة فى أمر عملى فكرى »[2].
ولقد قسم ابن خلدون الصناعات إلى مايسد حاجات الانسان سواء كانت ضرورية أو غير ضرورية وإلى مايخص الناحية الفكرية مثل « الوراقة وهى معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك »[3] ، وأضاف إلى هذه الصناعة الجندية .

والتخصص فى الصناعة لايكون فرديا فقط بل إقليمى أيضاً بمعنى أن هناك أقاليم معينة تبرع فى صناعات بعينها بينما تبرع أقاليم أخرى فى صناعات أخرى تبعا لاستعداد كل منها .

وتقسيم العمل الذى تحدثت عنه يقوم على تقسيم أعم وهو تقسيم العمران إلى عمران بدوى وعمران حضرى . فالعمران البدوى يختص بالزراعة وتربية الحيوانات سواء عن طريق الرعى أو الاستقرار فى الريف . أما العمران الحضرى فيختص بالتجارة والصناعة . ولقد أعتبر البعض خطأ أن العمران البدوى يقوم فقط على

---

(١) المقدمة ص ٢٥٠
(٢) المقدمة ص ٢٤٦
(٣) المقدمة ص ٢٥٠

الرعي معتقدين أن كلمة بدوي تعني أساساً الرحل . ومن هؤلاء جاستون بوتول في كتابه عن ابن خلدون[1] ، وكل من حنا الفاخوري وخليل الجر في كتابهما عن « تاريخ الفلسفة العربية » اللذين إعتقداً أن ابن خلدون في تقسيمه الشعوب حسب إنتاجها قسمها إلى ثلاثة أقسام : المزارعون المنتشرون في الأراضي المنبسطة وفي الجبل والبدو الرحل ، وسكان المدينة[2] .

ويرجع خطأ فهم كلمة البدو إلى أخذها بمعناها في عصرنا ، بينما الكلمة لها معنى مختلف تماما عند صاحب المقدمة إذ تعني عنده من هم خارج المدن سواء كانوا رعاة رحلا أو زراعا مقيمين . يقول ابن خلدون : « ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو بناحية ذلك المصر وفي قراه وأنهم أيسروا فسكنوا الحضر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر ... إن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار »[3] . كما يقول : « وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولابد إلى البدو لأنه متسع لما لايتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان ... الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو »[4] .

---

(1) G. Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale P. 62.

(2) حنا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية - الجزء الثاني - دار المعارف — بيروت سنة ١٩٥٨ ص ٤٩١

(3) المقدمة ص١٠٧

(4) المقدمة ص١٠٥

وهناك نصوص لدى ماركس وانجلز تدهش القارىء لشدة تشابه مابها من أفكار بأفكار ابن خلدون فى المقدمة . يقول ماركس وانجلز . « إن تقسيم العمل داخل أمة من الأمم يفضى أولا إلى إنفصال العمل الصناعى والتجارى من جهة والعمل الزراعى من جهة أخرى ، وبالتالى إلى إنفصال المدينة والريف »[1] . ويقولان فى نفس الكتاب وهو « الايديولوجية الألمانية » أيضاً : « إن أكبر تقسيم للعمل المادى والفكرى هو إنفصال المدينة والريف . فالتعارض بين المدينة والريف يظهر مع الانتقال من الهمجية إلى المدينة ، من التنظيم القبلى إلى الدولة ، من الإقليمية الصغيرة إلى الأمة . . . ووجود المدينة ينطوى فى الوقت نفسه على ضرورة الإدارة والشرطة والضرائب . . . ألخ وفى كلمة واحدة على ضرورة التنظيم فى المدينة . هنا يظهر تقسيم السكان إلى طبقتين كبيرتين وهو تقسيم يقوم مباشرة على تقسيم العمل وأدوات الإنتاج فالمدينة هى أساساً نتيجة تمركز السكان وأدوات الانتاج والرأسمال والملذات والحاجات ، فى حين أن الريف يبرز الواقعة المضادة أى الانعزال والتشتت »[2] .

وسيتضح التشابه الشديد بين هذه النصوص الماركسية ، ونصوص ابن خلدون فيما يتعلق بمرحلة تنظيم الدولة ، عندما يضطر أصحابها إلى الانتقال إلى المدينة وتنظيم إدارتها من حيث الشرطة (المرتزقة) والضرائب ، وفيما يتعلق بالحياة فى الحضر ، حياة المدينة المترفة حيث يغرق الناس فى الملذات ، وذلك عند حديثنا عن « الدولة وتطورها عبر التاريخ » عند ابن خلدون .

ومن الممكن إعتبار ابن خلدون أحد الرواد الأول للمادية التاريخية ، فهو

(١) ك ماركس وف . انجلز : الايديولوجيه الالمانية ترجمة جورج طرابيشى ، دار دمشق للطباعة والنشر سنة ١٩٦٦ ص ١٤

(٢) المرجع السابق ص ٥٣

فى دراسته للديالكتيك الداخلى لتطور المجتمعات يعلق أهمية كبيرة على تقسيم العمل . وهو يرتب الشعوب والنظم الإجتماعية وفقاً لأساليب الانتاج الاقتصادى ويقول لنا جارودى فى مقاله عن ابن خلدون ، إنه رغم استخدامه لمقاييس الدين والعنصر والمرحلة والجغرافيا فى مقارنته المجتمعات بعضها بالبعض الآخر ، فإنه يؤكد دائما أهمية أسلوب الإنتاج وهو عندما يقارن بين البدو والحضر يبدو وكأنه قد وجد تعارضا طبقيا بين البدو والحضر »[1] .

إن أولى المراحل الاقتصادية فى حياة أى شعب إذن فى رأى ابن خلدون هى المرحلة البدوية أى المرحلة التى تعد مهدا للحضارة : « إن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران ، والأمصار مدد لها »[2] . والبدو يعيشون حياة بسيطة قليلة المطالب ، وتنظيمهم الاقتصادى تبعا لهذا بسيط للغاية إذ أن السكان يعملون ليسدوا حاجاتهم الضرورية فحسب ومن هنا يكون تقسيم العمل لديهم ضعيفاً ويكون التبادل الاقتصادى بينهم فى نطاق ضيق إلا أن مطالبهم تزداد عندما يتحولون إلى سكان مدن ، ويتطرق الترف إلى حياتهم ، وعاداتهم وتكثر حاجاتهم ويصبح تقسيم العمل أشد وأوسع إطارا تبعا لذلك

وهناك من ينتقد فكرة تقسيم العمل لدى ابن خلدون مثل محمد صالح ؛ على أساس أنه إعتبر تقسيم العمل ظاهرة إقتصادية عامة موجودة فى كل زمان ومكان ، فى حين أنه ظاهرة تاريخية تقتضى توافر قسط معين من الحضارة فى المجتمع[3] . الحقيقة أن ابن خلدون لم يتحدث عن تقسيم العمل إلا بالنسبة للبدو والحضر وهما

---

(١) روجيه جارودى : ابن خلدون ــ الهلال

(٢) المقدمة ص١٠٦

(٣) عن : محمد على نشأت : الفكر الإقتصادى فى مقدمة ابن خلدون ــ القاهرة سنة ١٩٤٤ ص٢٢ ــ ٢٤

على قسط معين من الحضارة هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فابن خلدون يقول إن الصناعة تبدو فيها ظاهرة تقسيم العمل أكثر وضوحا ، فهو إذن لم يغفل الإرتباط الموجود بين درجة الحضارة وبين تقسيم العمل . ونَرُدّ أيضاً على النقد الذى وجهه محمد صالح لابن خلدون بنص من كتاب ماركس « شقاء الفلسفة » لم يعتبر فيه ظاهرة تقسيم العمل مرتبطة بالصناعة بل ظاهرة إقتصادية عامة توجد حيث يوجد المجتمع الانسانى (وهى توجد طبعا فى أقوى صورها فى الصناعة) . وأعتقد أن ماركس كان يدرك تماما طبيعة ظاهرة تقسيم العمل وأن كلامه فى هذا الموضوع له قيمته . يقول ماركس « فى ظل النظام الأبوى ونظام العشيرة وفى ظل النظام الاقطاعى والتعاونى كان يوجد تقسيم للعمل فى كل مجتمع وفقاً لقواعد ثابتة. هل وضع مشرع هذه القواعد ؟ ! لقد تولدت بطريقة بدائية عن ظروف الإنتاج المادى ولم توضع فى شكل قوانين إلا بعد ذلك بكثير . وهكذا أصبحت هذه الأشكال المختلفة لتقسيم العمل فى نفس الوقت أساساً للتنظيم الإجتماعى »(١) . فما أقرب هذه الجملة الأخيرة لما قاله ابن خلدون ضمنيا فى المقدمة .

ويعيب محمد صالح على ابن خلدون أيضا أنه لم يبين الآثار المترتبة على تقسيم العمل كانشاء الطبقات الاجتماعية ، كما أنه لم يبين مصادر تقسيم العمل . ويرد نشأت ، وهو مصيب فى هذا ، قائلا إننا يجب أن نلاحظ أن تقسيم العمل الذى يتحدث عنه كان قبل الثورة الصناعية ، ولم يكن له ذلك التأثير الذى نتج فيما بعد عن الإنتاج الكبير(٢) . ونضيف نحن إننا يجب ألا نحاسب ابن خلدون

---

(١) K. Marx, Misere de la philosophie, Editions Sociales— Paris 1046—p. 107.

(٢) محمد على نشأت : الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٤٤ ص٢٣ — ٢٤

بمقاييس العصر الحديث ، عصر الصناعة وتقدمها الرهيب ، يجب ألا نطالبه بآراء لم يكن أساسها الواقعى موجوداً فى زمنه وكما يردد دائما توينبي فى كتابه « دراسة التاريخ » إننا عند دراستنا لأى مفكر يجب ألا ننتزعه من إطار العصر الذى عاش فيه .

ب - نظرية القيمة :

على أى أساس تحدد القيمة ؟ هناك عدة آراء فى هذا الصدد نلخصها فى أربعة ، هى :

١ - رأى يقول بتأثير نفقة الإنتاج فى القيمة .

٢ - رأى يقول بأهمية عنصر العمل فى نفقة الإنتاج وبالتالى فى القيمة .

٣ - رأى يقول إن القيمة نتيجة تفاعل عاملى العرض (نفقة الإنتاج) والطلب .

٤ - رأى يقول بأن قيم السلع مرتبطة بعضها بالبعض الآخر .

وسيتضح من تناولنا لهذا الموضوع أن ابن خلدون قال بالرأى الثانى . وهناك نص لابن خلدون فى الفصل الأول من الباب الخامس ، وعنوان هذا الفصل هو « فى حقيقة الرزق والكسب وشرحهما وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية » يعبر عن نظرية القيمة عند خلدون بكل وضوح . يقول : فلابد من الأعمال الانسانية فى كل مكسوب ومتمول لأنه إن كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلابد فيه من العمل الانسانى كما تراه وإلا لم يحصل ولم يقع به إنتفاع . . . فأعلم أن مايفيده الانسان ويقتنيه من المتمولات إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية إذ ليس هناك إلا العمل وليس المقصود بنفسه للقنية وقد يكون مع الصنائع فى بعضها غيرها

مثل النجارة والحياكة معهما الخشب والغزل، إلا أن العمل فيهما أكثر فقيمته أكثر وإن كان من غير الصنائع فلا بد في قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذى حصلت به إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت وقد تخفى ملاحظة العمل كما فى أسعار الأقوات بين الناس فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظ في أسعار الحبوب ... لكنه خفى فى الأقطار التى علاج الفلح فيها ومؤنته يسيرة فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح ،فقد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هى قيم الأعمال الانسانية »(١)

يشير هذا النص الهام جدا ، بقوة وصراحة إلى أن قيمة الشيء في العمل الانسانى المبذول فيه ، أى أن جوهر القيمة هو العمل . وليس المهم هو بذل المجهود بل المهم هو بذل مجهود لانتاج شيء يسد حاجة يشعر بها المجتمع وهناك إذن علاقة طردية بين كمية العمل وقيمة المنتجات بمعنى أن كمية العمل إذا قلت قلت قيمة الإنتاج أما إذا زادت كمية العمل فإن قيمة هذه المنتجات ترتفع . ويذهب ماركس إلى نفس المعنى بالضبط في رأس المال : « إن كمية العمل وحدها أو وقت العمل الضرورى فى مجتمع معين لإنتاج صنف ما ، هى التى تحدد كمية القيمة »(٢) .

ويقول ابن خلدون أيضاً : « إن الكسب الذى يستفيده البشر إنما هو قيم أعمالهم ولو قدر أحد عطل من العمل جملة لكان فاقد الكسب بالكلية وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته وعلى نسبة ذلك نمو

---

(١) المقدمة ص ٣٢٣ — ٣٢٤

(٢) ماركس : رأس المال — ترجمة محمد عيتانى — الجزء الأول — مكتبة المعارف — بيروت سنة ١٩٥٦ ص ٥٠

كسبه أو نقصانه»[١] . ابن خلدون اذن يعتبر أن هناك عاملين يحددان قيمة البضاعة: أولهما كمية العمل المبذول فيها ، ثانيهما حاجة الناس إليها . يقول لنا لينين : « إن البضاعة هي بالدرجة الأولى شيء يسد حاجة من حاجات الإنسان . وهي بالدرجة الثانية شيء يمكن مبادلته بشيء آخر . إن منفعة شيء ما تعطيه قيمة استعمالية . . . إن العنصر المشترك بين جميع البضائع ليس هو العمل الملموس في فرع معين من الانتاج ، وليس هو عملا من نوع خاص بل هو العمل الإنساني المجرد ، العمل الانساني بوجه عام »[٢] ها هو لينين أفضل من أدرك نظرية ماركس وطبقها بنجاح في بداية القرن العشرين يقول في تفسيره للماركسية نفس الكلام الذي قاله العالم العبقري ابن خلدون في القرن الرابع عشر .

ولم يكن ماركس هو أول من قال بالقيمة في العصر الحديث ، بل قال بها علماء الاقتصاد السياسي منذ وليام بيتي الذي يعتبر أن مادة الثروة ، كما يقول لنا جارودي ، هي العمل . ثم جاء ريكاردو . الذي قال في الفصل الأول من كتابه « مبادىء الاقتصاد السياسي والضريبة » : « إن قيمة البضاعة تتوقف على الكمية النسبية للعمل ، الكمية الضرورية لإنتاجها ولا تتوقف على الأجر الذي يدفع في هذا العمل . ويعبر آدم سميث في كتابه « ثروة الأمم » عن قانون القيمة في أعم أشكاله قائلا « العمل هو المقياس الحقيقي للقيمة التبادلية »[٣] .

إلا أن قبل كل هؤلاء بعدة قرون اهتم مفكر عربي بالواقع الاقتصادي واهتم

---

(١) المقدمة ص ٣٤١

(٢) لينين : ماركس - الموجز - الماركسية - دار التقدم - موسكو سنة ١٩٦٨، ص ٢٤ - ٢٥

(٣) Garaudy : Karl Marx — Editions Seghers 1964, pp. 166—167.

بتحليله فأدرك القوانين التي تتحكم فيه وقال بنظرية القيمة . صحيح أنه لم يشرحها في فصول طويلة ولكنه وضع مبادئها بوضوح وباختصار . لقد مجد ابن خلدون العمل ، واعتبره عامل التقدم والحضارة . وإذا كان أرسطو قد احتقر العمل اليدوي، فإن ابن خلدون على خلاف ذلك ينظر إليه على أنه علامة على التقدم والحضارة بل هو من أهم عواملها . فكلما زادت كمية العمل بوجه عام زاد الرخاء وكلما قل ازداد التدهور الاقتصادي وبالتالي التدهور السياسي . ولقد ربط ابن خلدون بين عدد السكان والازدهار الاقتصادي فكلما زاد عدد السكان كلما ازدادت كمية العمل وبالتالي ازداد الانتاج . وكلما قل عدد السكان قلت كمية العمل وبالتالي الانتاج . يقول : « ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن كيف يقل الرزق والكسب فيهما أو يفقد لقلة الأعمال الإنسانية ، وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالا وأشد رفاهية »(1) لقد مجد إذن ابن خلدون العمل وأبرز أثره الاقتصادي كما وضحت ، كما أبرز كذلك أهميته الاجتماعية والأخلاقية . فالبدو الذين يعملون كثيراً ليسدوا حاجاتهم يمتازون بقوة الأخلاق ، أما الحضر الذين تتميز حياتهم بالترف والكسل والتراخي والاستغراق في الملذات فإن أخلاقهم تتدهور وتفسد . لقد اعتبر ابن خلدون العمل إذن صمام أمان للأخلاق . فالانغماس في الترف دون عمل يؤدي إلى الانحراف .

وجارودي الاشتراكي الفرنسي المعاصر الشهير الذي درس ماركس جيدا ، درس أيضا ابن خلدون وعشقه وهو يقول عنه : يصوغ ابن خلدون نظرية القيمة مؤسسة على العمل وهو يفعل ذلك قبل اقتصاديي أوربا في القرن الثامن عشر(2) .

---

(1) المقدمة ص ٣٣٤

(2) جارودي — ابن خلدون — الهلال .

قطعا لا يمكن أن نقول أن ابن خلدون لديه نظرية متكاملة عن القيمة ، ولكن يمكننا أن نقول إنها مجموعة آراء عن القيمة يمكن إذا جمعناها أن تكون ما يشبه النظرية . وآراؤه هذه تضمنت كما يقول لنا د . محمد علي نشأت عناصر هامة مما وصل إليه البحث الاقتصادي العلمي فيما بعد(١) .

وهناك من أنكر على ابن خلدون بحثه في القيمة رغم وضوح نصوص المقدمة. ومن هؤلاء بوتول الذي يقول إن مؤلف ابن خلدون لا يشمل أية معالجة تتعلق بما يمكن أن نسميه بالاقتصاد السياسي النظري ، وأنه لا يناقش أبداً فكرة القيمة(٢) . ويقول لنا كل من حنا الفاخوري وخليل الجر نفس الرأي بنفس التعبير تقريبا ولذا فإنني أعتقد أنهما نقلا رأيهما عن بوتول(٣) . وعلى هؤلاء يكون الرد بذكر النصوص فهي وحدها التي تعبر أصدق تعبير عن فكر صاحبها .

ولقد أنصفه د . نشأت قائلا : « إن ابن خلدون جدير بأن يوضع في صف أحسن الكتاب الاقتصاديين ، من حيث حسن ادراكه لجوهر الأشياء في أدق المسائل الاقتصادية ومن بينها نظرية القيمة(٤) .

إن معيار القيمة قابلية السلعة للتقويم بثمن ما . لذلك ترتبط نظرية القيمة لدى ابن خلدون كل الارتباط بنظرية الأثمان . فما هي تلك النظرية ؟

---

(١) محمد علي نشأت — الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون — القاهرة ١٩٤٤ — ص ٥٥ .

(٢) Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale p. 31.

(٣) حنا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية الجزء الثاني ص ٤٩٣ .

(٤) محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون ص ٧٤ .

ج ـ نظرية الأثمان :

أن ما يتحكم فى الأثمان عند ابن خلدون هو قانون العرض والطلب . فاذا زاد الطلب ارتفع الثمن وإذا قل الطلب انخفض الثمن . والمنفعة هى التى تحرك الطلب أى أنه إذا كان نفع الشىء كبيراً كان الطلب كذلك شديداً ، والعكس صحيح أيضا . ويفرق ابن خلدون بين الضرورى والكمالى ، كما أنه يفرق بين أسواق المدن كثيرة السكان وأسواق المدن قليلة السكان ، من حيث تطبيق قانون العرض والطلب يقول ابن خلدن فى الفصل الثانى عشر « فى أسعار المدن » من الباب الرابع . « أعلم أن الأسواق كلها تشمل على حاجات الناس فنها الضرورى وهى الأقوات من الحنطة وما فى معناها كالبقلاء والبصل والثوم وأشباهه ومنها الحاجى والكمالى مثل الأدم والفواكه وما يتبعها وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانه كان الأمر بالعكس . والسبب فى ذلك أن الحبوب من ضرورات القوت فتتوفر الدواعى على إتخاذها إذ كل أحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره أوسنته فيعم إتخاذها أهل المصر أجمع أو الأكثر منهم فى ذلك المصر أو فيما قرب منه لابد من ذلك وكل متخذ لقوته فتفضل عنه وعن أهل بيته فضلة كثيرين من أهل ذلك المصر فتفضل الأقوات عن أهل المصر من غير شك فترخص أسعارها فى الغالب . . . إن المصر إذا كان مستبحراً موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينئذ الدواعى على طلب تلك المرافق والاستكثار منها كل بحسب حالة فيقصر الموجود منها على الحاجات قصوراً بالغا ويكثر المستامون لها وهى قليلة فى نفسها فتزدحم أهل الأغراض ويبذل أهل الرفه والترف أثمانها باسراف فى الغلاء لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم فيقع فيها الغلاء كما تراه . . . وأما الامصار الصغيرة والقليلة الساكن فاقواتهم قليلة لقلة العمل فيها وما يتوقعونه لصغر مصرهم من عدم القوت فيتمسكون بما يحصل منه فى أيديهم ويحتكرونه فيعز وجوده لديهم ويغلو ثمنه »[1] . لو حللنا النص لوجدنا أن ابن خلدون يريد أن يقول لنا :

---

(1) المقدمة ص٣١٧ – ٣١٨

إن العرض في المدن الكثيرة يكون أكبر من الطلب فيكون الثمن منخفضا بالنسبة للأشياء الضرورية للحياة ، بينما يكون الطلب أكبر من العرض بالنسبة الكماليات وبالتالي يكون ثمنها مرتفعا . وعلى العكس في المدن الصغيرة تنعكس الآية فالاشياء الضرورية تكون أغلى مما هي عليه في المدن الكبيرة ، بينما تنخفض قيمة الكماليات ، والسبب في ذلك أن إنتاج المواد الغذائية يكون بنسبة محدودة فيتكالب الناس على شرائها لتخزينها . أما الكماليات فإنها متوفرة لأن الطلب عليها أقل مما هو في المدن الكبيرة الأكثر تمدنا . ويدخل عامل عدد السكان أيضا في قانون العرض والطلب وقانون الأثمان . إذا كان عدد السكان كبيراً كان الإنتاج ضخما وبالتالي يكون العرض كبيراً بحيث يغطي الطلب تماما وقد يفيض ، أما إذا كان عدد السكان قليلا فإن الإنتاج يكون قليلا وبالتالي يكون العرض قليلا بحيث لايغطي الطلب . وواضح هنا تطبيق ابن خلدون لقانون العرض والطلب .

ومهما إختلفت العوامل المؤثرة في القيمة فإنها تتخذ جميعا شكلها النهائي في قانون العرض والطلب . والمنفعة (أي منفعة السلعة) هي التي تحرك دائما الطلب . والعمل أيضا يتبع قانون العرض والطلب ويخضع له . فقيمة العمل ترتفع عند زيادة الطلب ، ولذلك تكون الاجور مرتفعة في المدن المتمدينة لأن مستوى المعيشة أكثر إرتفاعا والاستهلاك أكبر . وعندما يكون الطلب كبيراً يكون حجم العمل المطلوب أكبر . « وأما الصنائع والاعمال أيضا فى الامصار الموفورة العمران فسبب الغلاء فيها أمور ثلاثة كثرة الحاجة لمكان الترف في المصر بكثرة عمرانه والثاني اعتزاز أهل الاعمال لخدمتهم وإمتهان أنفسهم لسهولة المعاش في المدينة بكثرة أقواتها والثالث كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتهان غيرهم وإلى استعمال الصناع في مهنهم فيبذلون في ذلك لأهل الاعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها فيعتز العمال والصناع وأهل الحرف وتغلو أعمالهم وتكثر نفقات أهل المصر في ذلك »(١) .

---

(١) المقدمة ص٣٠٧

ويلخص لنا د. محمصاني العلاقة بين العرض والطلب من جهة ، والثمن جهة أخرى لدى ابن خلدون قائلا إن هذا المفكر يعتقد رغم أنه لا يعبر عن ذلك بعبارات واضحة : « إن الثمن يتغير في إتجاه مضاد العرض وفي إتجاه الطلب »(١).

ويتحكم قانون العرض والطلب أيضا في الاقبال على تعلم صناعات بعينها. يقول : « تجد الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة ولا يوجد منها إلا البسيط فإذا تزايدت حضارتها ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع خرجت من القوة إلى الفعل »(٢) . ويقول أيضا : « وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها النفاق كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتجلب للبيع فتجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها ولا يوجد قصد إلى تعلمها فأختصت بالترك وفقدت للاهمال »(٣) . فالاقبال على تعلم صناعة معينة وإتقانها في نظره يرجع أساسا إلى الاقبال عليها من حيث الشراء .

قانون العرض والطلب إذن ليس قانون اقتصاديا فقط عند ابن خلدون بل هو أيضا قانون إجتماعي ينطبق على تطور الصناعات وعلى ثمن العمل .

ويرى ابن خلدون أن الذهب والفضة أداتان لقياس قيمة الاشياء . يقول في المقدمة : « إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب وإذا أقتنى سواهما في بعض

---

(١) Sobhi : Mahmassani : Les idées économiques d'Ibn Khaldoun, Lyon 1932, p. 123.

(٢) المقدمة ص٣٥٠

(٣) المقدمة ص٣٥٢

الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع فى غيرهما من حوالة الأسواق التى هما عنها بمعزل فهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة »[1]. وهما يستخدمان أيضا فى الادخار كما هو واضح من النص.

ويقول لنا كارل ماركس نفس المعنى فى الفصل الثالث من رأس المال: « إن أولى وظائف الذهب تنحصر فى أنه يقدم لمجموع البضائع المادة التى تعبر فيها عن قيمها بوصفها قياسا من ذات الإسم، ومن نوع متساو، ويمكن المقارنة بينها من زاوية الكمية. إنه يعمل إذن بوصفه مقياسا عالميا شاملا للقيم »[2].

(د) عوامل الانتاج:

ما هى عوامل الإنتاج لدى ابن خلدون؟

عوامل الإنتاج هى دائما: الطبيعة والعمل ورأس المال وهو عامل مكون من العاملين السابقين، ولكن التغيير الذى يحدث فى هذا الثالوث والذى يميز عصراً عن عصر هو أن يأخذ عامل من الثلاثة الأولوية على الآخرين. ولقد تحدث صاحب المقدمة عن هذه المفاهيم الثلاثة إلا أن آراءه متناثرة فى كل المقدمة ولذا سنحاول جمعها وتنظيمها.

فالطبيعة هى التى تمد الإنسان بالمادة التى يستغلها مباشرة أو بعد تصنيعها، يقول ابن خلدون موضحـا أسباب الرزق وهو فى الوقت نفسه يبين أثر الطبيعة فى الانتـاج « إن تحصيل الرزق وكسبه.. وإما أن يكون من الحيوان الوحشى

---

(١) المقدمة ص ٣٢٣

(٢) كارل ماركس: رأس المال — ترجمة محمد عيتانى — مكتبة المعارف — بيروت سنة ١٩٥٦ — الجزء الأول — ص ١٢٤

باقتراسه وأخذه برميه من البر أو البحر ويسمى اصطياداً وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخدام فضوله المتصرفة بين الناس فى منافعهم كاللبن من الأنعام والحرير من دوده والعسل من نحله أو يكون من النبات فى الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لإستخراج ثمرته ويسمى هذا كله فلحا ، وإما أن يكون الكسب من الأعمال الانسانية إما فى مواد معينة وتسمى الصنائع من كتابه ونجارة وخياطة وحياكة وفروسية وأمثال ذلك أو فى غير معينة وهى جميع الامتحانات والتصرفات وأما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأغراض ... ويسمى هذا تجارة »[1] .

الطبيعة إذن هى أساس كل أنواع الإنتاج .

أما العامل الثانى وهو العمل فقد سبق لنا الحديث عنه عند تناولنا لنظرية القيمة ، ولكننى أضيف هنا أنه العامل الأساسى الذى يتخلل كل عوامل الانتاج الأخرى ، وهو يتميز عليها جميعا بطابعه الإيجابى . وهو العامل المشترك فى كل أنواع الإنتاج حتى إن ثمار الطبيعة لا يمكن الحصول عليها إلا بالعمل . ولقد كان العمل يتفوق فى زمن ابن خلدون على بقية عوامل الانتاج وله الأولية عليها كما أنه لم يكن منفصلا عن رأس المال ، فصاحب رأس المال هو فى نفس الوقت العامل .

لم يعط ابن خلدون لرأس المال هذه الشخصية القائمة فى حد ذاتها التى يفردها له الاقتصاديون الحاليون[2] . لقد جاء فصل رأس المال عن العمل كما هو معروف على أثر الثورة الصناعية وظهور طبقة الرأسماليين ، ولذا يجب ألا يدهشنا أن

---

(١) المقدمة ص ٣٣٤ – ٣٣٥

(٢) محمد على نشأت : الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون ص ٣١

ابن خلدون أدمج الاثنين معا . ويقول لنا د. محمصاني إن ابن خلدون لا يشير إلى ضرورة رأس المال إلا من حيث هو أداة من أدوات الإنتاج أى باعتباره الثروة التى تسهم فى الانتاج إلى جانب عاملى العمل والطبيعة[1]. لم يبرز ابن خلدون الدور الاقتصادى الذى يمكن لصاحب الثروة أن يلعبه بل رأى أنه فى تراكم الثروة وفى الثروات الضخمة خطرا على صاحبها من قبل الأمراء والولاة . يقول فى فصل بعنوان « فى تأثل العقار والضياع فى الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها » من فصول الباب الرابع : « اعلم أن تأثل العقار والضياع الكثيرة لأهل الأمصار والمدن لا يكون دفعة واحدة ولا فى عصر واحد . . . وإنما يكون ملكهم وتأثلهم لها تدريجا ، أما بالوراثة من آبائه وذوى رحمه حتى تتأدى أملاك الكثيرين منهم إلى الواحد وأكثر لذلك أو أن يكون بحوالة الأسواق .. وأما فوائد العقار والضياع فهى غير كافية لمالكها فى حاجات معاشه أى هى لا تفى بعوائد الترف وأسبابه ... وربما امتدت إليه أعين الأمراء والولاة واغتصبوه فى الغالب أو أرادوه على بيعه منهم ونالت أصحابه منه مضار ومعاطب والله غالب على أمره وهو رب العرش العظيم »[2] .

ويجب ألا نقارن بين ما يقوله ابن خلدون وبين واقع مجتمعنا الصناعى ونطالبه بأن يأتى بآراء لا يمكن أن توجد إلا إذا وجد واقع اقتصادى معين . ونعتقد أن ابن خلدون لو كان تحدث عن رأس المال كما تحدث عنه ماركس بالضبط لكان هذا ضربا من ضروب التنجيم والسحر . وكما يقول لنا بوسكيه بطريقة بليغة يجب ألا نجعله يقول ما لم يقله . لقد اعتقد روزنتال كما يقول لنا المؤلف أن

---

(١) S. Mahmassani : Les idées économiques d'Ibn Khaldoun, Lyon 1932, p. 177.

(٢) المقدمة ص ٢٢١

ابن خلدون قال بتراكم رأس المال ، ويضيف بوسكيه أن العرب كان لديهم مفهوم رأس المال ، هذا صحيح ، ولكن ليس بالمعنى الاقتصادى الحرفى للكلمة ، وليس بالذات بالمعنى الماركسى[1]

وبالرغم من اختلاف المجتمع المعاصر عن المجتمع فى زمن ابن خلدون إلا أن كتاباته عن المسائل الاقتصادية ومنها مسائل الانتاج ما زالت تحتفظ بكثير من رونقها وجدتها[2] .

---

(1) G. Bousqet : Ibn Khaldoun : textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima Editions Marcel Rivére et Cie 1965 — p 15.

(2) محمد على نشأت : الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون ص ٢٧ — ٢٩

٣ – ابن خلدون مؤسس المذهب الاقتصادى الحر قبل آدم سميث

وقبل أن نسترسل فى حديثنا أحب أن أشير إلى أن هذا المذهب يسمى أحيانا بمذهب الإقتصاد المرسل ، فهكذا يسميه مثلا د . حلمى مراد فى مقاله الموجود ضمن أبحاث مهرجان ابن خلدون . فما هو هذا المذهب ؟ يقول لنا د . حلمى مراد إنه يقوم على أن يترك الاقتصاد بلا تدخل أو توجيه من جانب الدولة ولقد قال ابن خلدون بهذا المذهب قبل الطبيعيين فى فرنسا ، وآدم سميث فى انجلترا بثلاثة قرون ويرى أصحاب هذا المذهب أن المنافسة الحرة تؤدى إلى حسن توزيع السلع ، بحيث يحصل كل فرد على غايته نظراً لتقارب ثروات الأفراد ، وأن التدخل متى بدأ يصعب وقفه أو تحديد مداه وأن ماتحصل عليه الدولة من جباية الضرائب التى تفرض على الأرباح التجارية والصناعية التى يحققها الأفراد تزيد على ماتكسبه الدولة من تولبها هذه الأعمال بنفسها(١) .

يقول ابن خلدون ، ويجب أن نلاحظ أن السلطان وحاشيته من جهة والدولة من جهة أخرى شيء واحد عنده ، فالسلطان على رأس تلك الأرستقراطية التى تحكم الدولة وتسيطر عليها تماما ، يقول إن الدولة إذا أحتاجت إلى مزيد من المال تلجأ إلى عدة طرق منها الزراعة والتجارة ويفعل السلطان ومن حوله ذلك « لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة أموالهم وأن

---

(١) محمد حلمى مراد : أبو الاقتصاد ابن خلدون ، أعمال مهرجان ابن خلدون – القاهرة سنة ١٩٦٢ – ص ٣٠٩ – ٣١١

الأرباح تكون على نسبة رؤوس الأموال فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحوالة الأسواق . . . وتكثير الفوائد وهو غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة فأولا مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك فإن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ومزاحمة بعضهم تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب ، وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيراً منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد ثم أن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض له غضا أو بأيسر ثمن أو لا يجد من يناقشه في شرائه فيبخس ثمنه على بائعه ثم إذا حصل فوائد الفلاحة ومغلها كله من زرع أو حرير أو عسل أو غير ذلك من أنواع الغلات وحصلت بضائع التجارة من سائر الانواع فلا ينتظرون به حوالة الأسواق ولا نفاق البياعات لما يدعوهم إليه تكاليف الدولة فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح بشراء تلك البضائع ولا يرضون في أثمانها إلا القيم وأزيد فيستوعبون في ذلك أموالهم وتبقى تلك البضائع بأيديهم عروضا جامدة ويمكثون عطلا من الإدارة التي فيها كسبهم ومعاشهم وربما تدعوهم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد من الاسواق بأبخس ثمن وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله فيقعد عن سوقه ويتعدد ذلك ويتكرر ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة ويؤدي إلى فساد الجباية فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار . . . فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة وقعد التجار عن التجارة ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش وإذا قايس السلطان بين ما يحصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدها بالنسبة إلى الجباية أقل من القليل »[1] .

---

(١) المقدمة ص ٢٤٥

وبتحليل النص تتكشف لنا الحقائق الآتية :

١ — إن المواطنين متقاربون من حيث الثروة والمنافسة الحرة بينهم تنتهي إلى أن ينال كل فرد ما يحتاجه أو إلى وضع قريب من هذا.

٢ — إن الدولة بتدخلها فى الأسواق وتحديدها هى للأثمان تؤدى إلى شلل الحياة الاقتصادية. فالذى يحدث أنها تبيع المنتجات بثمن مرتفع للتجار. تبقى المنتجات لدى هؤلاء لا يقبل عليها أحد لإرتفاع ثمنها ، فاذا أحتاج هؤلاء التجار إلى المال باعوها بأبخس ثمن، فاذا تكرر ذلك عدة مرات توقفوا عن السعى زهدا فى الأرباح القليلة التى يجنونها ، وتقل الجباية تبعا لذلك لأنها تعتمد أساسا على الفلاحين والتجار .

٣ — إن ما تحصل عليه الدولة من أرباح نتيجه لتدخلها فى الحركة الاقتصادية بالنسبة إلى ما تحصل عليه من الجباية فى حالة عدم تدخلها « أقل من القليل » .

يتضح إذن من النص ومن تحليله أن ابن خلدون وضع الأسس الثلاثة للمذهب الاقتصادى الحر وأنه نادى بحرية الأفراد فى مزاولة النشاط الإقتصادى قبل آدم سميث بأكثر من ثلاثمائة سنة وأنه بذلك يكون هو مبتكر هذا المذهب وليس العالم الاقتصادى الانجليزى آدم سميث .

ولإيمانه بالحرية الاقتصادية هاجم الاحتكار فى الفصل الثالث عشر وعنوانه « فى الاحتكار » من الباب الخامس .

وطبيعى أن مناداته بالاقتصاد الحر وبعدم تدخل الدولة لم يعد ملائما فى الوقت الحاضر مع النظرية الاشتراكية التى انتشرت إنتشاراً هائلا . ومعروف أن هذه النظرية تقول بضرورة تدخل الدولة بوصفها ممثلة للمجموع . وقد عاش ابن خلدون فى عصر الدولة فيه لا تمثل أبداً مصالح المجموع ، بل كانت تمثل مصالح أقلية أرستقراطية حاكمة على رأسها سلطان صاحب سلطان مطلق، لذلك هاجم ابن خلدون تدخل الدولة تماما ، كما هاجم ماركس بعده بخمسة قرون الرأسمالية التى تتحكم

فى الاقتصاد لصالحها ، أى لصالح طبقة قليلة الحجم على حساب طبقة هائلة الحجم. ولو نظرنا للأمور بنظرة مرنة لرأينا أن ابن خلدون يقول إن الشعب هو الذى من حقه توجيه الاقتصاد وليس الاقلية المستغلة هى التى لها هذا الحق

ويقول د. حلمى مراد مدافعاً عن ابن خلدون إن ملقاله ابن خلدون كان منذ ستمائة عام أى قبل أن توجد المسببات التى بعثت الأفكار الاشتراكية[1] .

لقد دافع ابن خلدون عن الحرية ، كما يقول لنا د. نشأت ، فى كل المجالات السياسية منها والاقتصادية على السواء . كان بطل الحرية فى عصره . ورغم أنه كان إنفراديا إلى أبعد حد بالنسبة لتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى فإن الدولة عنده تلعب دوراً كبيراً فى مجال التطور الاقتصادى، وإدخال الصناعات وإنشاء المدن[2] .

---

(١) محمد حلمى مراد : أبو الاقتصاد ابن خلدون ،أعمال مهرجان ابن خلدون — القاهرة ١٩٦٢ — ص٣١٢

(٢) محمد على نشأت : الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون — ص١٨٠

٤ — هل مجتمع ابن خلدون مجتمع جامد إقتصاديا؟

اتهم بوتول ابن خلدون بأنه جعل المجتمع من الناحية الاقتصادية جامداً لا يتغير: فالوقائع الاقتصادية مثلها مثل الوقائع الطبيعية لا يمكن تغييرها . ويفسر بوتول رأيه قائلا إن الدول عند ابن خلدون تتطور وفق إيقاع معين ، بحيث تمر بمراحل مختلفة تماما إلا أن الحياة الاقتصادية عنده لا تتغير ، أو لا تحدث فيها أية تغييرات ملحوظة . فعندما تستولى قبيلة بدوية على السلطة وتغير من حياتها بحيث تصبح حياة الحضر فإن هذا التغيير فى نظام الحياة لا يصاحبه أى تغيير فى البناء الاقتصادى بمعنى الكلمة المجتمع [1] .

وردى على هذا الادعاء أن ابن خلدون كان يرى أن قمة التطور هو العمران الحضرى ، وأن الدولة إذا بلغت هذه المرحلة بدأت فى التدهور . وابن خلدون عندما يرى أن الانتاج يتطور بتطور المجتمع ثم يتوقف هذا التطور بتوقف تطور المجتمع، مصيب قطعا وهذا أكبر دليل على أن البناء الاقتصادى للمجتمع يتغير بتطور الدولة؛ فالعمران البدوى يعتمد على الزراعة والرعى فقط، ولكنه عندما يتحول إلى عمران حضرى يصبح إعتماده أساساً على الصناعة والتجارة، وبالتالى يتغير بناؤه الاجتماعى والسياسى والاقتصادى . ويجب أن نلفت النظر إلى أن ابن خلدون عاش فى ظروف تاريخية معينة ، ورأى أن قمة تطور الإنتاج هو ما سماه « بالعمران الحضرى » ، ولم يكن بوسعه أن يتنبأ بالتطور الذى يمكن أن يطرأ على الإنتاج فى العصور التالية .

---

(1) Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale PP 32-33.

لقد صور حركة تطور الإنتاج كما رآها ، وهذا مايفعله العالم الحق الذى يلتزم بأسس البحث العلمى .

ويقول لاكوست إن التحول من العمران البدوى إلى عمران حضرى لا يصاحبه أى تغيير فى مجال الإنتاج بل كل مايحدث هو إرتفاع فى الإقبال على الترف ، سواء كان هذا فى الملبس أو المأكل أو الملذات أو المسكن . أى أن التطور عنده يظهر فى شكل الاستهلاك ولا يحدث أى تطور بالمرة فى أوجه النشاط الإنتاجى[1] . وردى على إيف لاكوست أن ابن خلدون قد فرق بين العمران البدوى والعمران الحضرى على أساس « نحلهم » ، أى على أساس طرق إنتاجهم . فالعمران الحضرى أكثر تطورا من العمران البدوى من حيث أوجه النشاط الاقتصادى ونوع الإنتاج ووسائل الإنتاج . ولولا تطور الإنتاج لما تطور الاستهلاك . وهذا أمر بدهى وإنا نعجب أن يغيب أدراك ذلك عن مفكر متفهم لابن خلدون مثل ايف لاكوست . وربما يكون ماخدعه أن ابن خلدون ركز على الترف فى العمران الحضرى أى ركز على الاستهلاك وأبرزه .

ونعتقد أنه بعد هذا العرض لنظريات ابن خلدون الاقتصادية ، ومقارنة نصوصه بنصوص كل من ماركس وانجلز ولينين ، يكون قد اتضح لنا التشابه الشديد بين أفكار الفيلسوف العربى ، وأفكار هؤلاء الماديين التاريخيين ويمكننا إذن أن نقول إن ابن خلدون كان مبشرا للمادية التاريخية ، وليس هذا افتراضا من جانبنا بل إنها حقيقة تعلن عنها بقوة نصوص المقدمة

وفى ختام حديثنا فى هذا الموضوع نرى الإشارة بايجاز إلى المنهج الذى استخدمه ابن خلدون فى دراسته لهذه النظريات ، فهناك منهجان لا ثالث لهما يمكن استخدامهما فى دراسة الأمور الاقتصادية : المنهج التحليلى والمنهج التركيبى ويبدأ المنهج التحليلى

---

(1) Lacoste : Ibu Khaldoun — Francois Maspero, Paris 1966. p. 129.

من النظرية لينتهى عند الوقائع ، وهو الذى استخدمه آدم سميث فى العصر الحديث وهو منهج واضح إلا أنه لايعمل حسابا للتغيرات التى يمكن أن تطرأ على الوقائع بتغير الأزمنة والأمكنة ، كما أنه لايأخذ بعين الاعتبار تعقد وتعدد علاقات النشاط . الاقتصادى . أما المنهج التركيبي فهو يبدأ بالوقائع لينتهى بوضع النظرية . وهو يغطى النقص الموجود فى المنهج التحليلى . ولذا كان أفضل منهج هو ذلك الذى يكون مزيجا من الاثنين معا وهذا مافعله الاقتصاديون المحدثون ، وهذا مافعله ابن خلدون أيضا فى المقدمة . فهو يضع النظرية كعنوان للفصل ، ثم يأخذ فى تحليلها وفى تطبيقها على الوقائع ، ثم يعود مرة أخرى فيركب الأفكار والآراء الجزئية التى تصور الوقائع ، ليصل فى نهاية الأمر إلى النظرية وهذا المسار الفكرى واضح جدا فى كل المقدمة .

الفصل الخامس

العصبيـــة

والانتقال من فلسفة التاريخ الى الفلسفة السياسية

إذا كنا نتحدث عن العصبية قبل حديثنا عن الدولة وتطورها ، فذلك لأن مفهوم العصبية هو محور مفاهيم ابن خلدون ، ولأنها أساس قيام الدولة وتطورها . وهي مفهوم معقد جدا ويحتاج إلى تحليل دقيق وهذا ما سنحاول القيام به . وسنلقي أولا نظرة سريعة على دور العصبية في تكوين الدولة حتى يتضح كلامنا عن العصبية. إن القبيلة لا يمكن أن تكوّن دولة وتحافظ عليها إلا إذا كانت لديها بعض الخصائص السياسية والاجتماعية المميزة . وهذه الخصائص يطلق عليها ابن خلدون اسم العصبية . إنها وهي التي تسمح للقبيلة بانشاء دولة ، لا يمكن أن توجد إلا في إطار العمران البدوي . ولذا فإن الاستيلاء على السلطة وتأسيس دولة مما يحتم ظهور العمران الحضري ، سرعان ما يؤدي إلى اختفاء هذه العصبية وبالتالي إلى ضعف الدولة الحتمي .

١ ــ تعريف العصبية وعناصرها

جاء فى تعريف العصبية الذى أعطاه ناشر طبعة بيروت الثانية عام ١٨٨٦ أن «التعصب هو أن يذب الرجل عن حريم صاحبه ويشمر عن ساق الجد فى نصرة منسوبة إلى العصبية محركة وهم أقارب الرجل من قبل أبيه لأنهم الذابون عن حريم من هو منتهاهم وهى بهذا المعنى ممدوحة . وأما العصبية المذمومة فى الحديث الجامع الصغير ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية . فهى تعصب رجال لقبيلة على رجال قبيلة أخرى لغير ديانة . . . نسبة إلى العصبية بمعنى قوم الرجل الذين يتعصبون له ولو من غير أقاربه ظالما كان أو مظلوما ، وفى الفتاوى الخيرية من موانع قبول الشهادة العصبية وهى أن يبغض الرجل لأنه من بنى فلان أو من قبيلة كذا ، والوجه فى ذلك ظاهر وهو ارتكاب المحرم ، ففى الحديث ليس منا من دعا إلى عصبية وهو موجب للفسق ولا شهادة لمرتكبه »(١) .

واضح من النص أن العصبية المحمودة هى تلك التى تشمل رجال العائلة الواحدة فقط ، وأن التعصب يجب أن يكون للدين فقط أى أن يكون الدافع الوحيد الذى يجعل قبيلة تحارب قبيلة أخرى هو نصرة الدين فقط . لكن ما هو تعريف ابن خلدون للعصبية ؟ يقول ابن خلدون :

« إن صلة الرحم طبيعى فى البشر إلا فى الأقل ومن صلتها النعرة على ذوى القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة ، فإن القريب يجد فى نفسه

---

(١) المقدمة : طبعة ثانية ــ المطبعة الأدبية ــ بيروت ١٨٨٦ ــ ص ٢٧

غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك ، نزعة طبيعية فى البشر من كانوا ، فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسى بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوى نسبه بالأمر المشهور فرارا من الغضاضة التى يتوهمها فى نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه ، ومن هذا الباب الولاء والحلف ، إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التى تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها ومن هذا تفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذى يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه إذ النسب أمر وهمى لا حقيقة له ونفعه إنما هو فى هذه الوصلة والالتحام »(1) .

إن العصبية عنده لا تشمل أبناء الأسرة الواحدة الذين تربطهم بعضهم بالبعض الآخر صلة الرحم فحسب بل هى تتسع لتشمل أهـــل الولاء والحلف . ويقول ابن خلدون فى مواقع أخرى إنها تشمل أيضا الرق والمرتزقة وهم من يطلق عليهم اسم المصطنعين . والنسب كما يقول أمر وهمى وفائدته هو الترابط الذى يوجده .

وسيتعرض د محمد محمود ربيع فى رسالته للدكتوراه والتى أصدرها فى كتاب قيم بعنوان « النظرية السياسية لدى ابن خلدون » ، لتاريخ استخدام كلمة العصبية ، فيقول إن الكلمة كانت تستخدم قبل الإسلام لتشير إلى نوع من الترابط القوى

(1) المقدمة ص ١١٢

بين الأقارب . وقد يؤدى هذا الترابط بالضرورة إلى مساندة الفرد مساندة عمياء لجماعته بصرف النظر عن عدالة القضية التى يساندها فيها . ولقد هوجمت العصبية بقوة (كما رأينا فى الحديث الذى ذكرته فى تعريف العصبية) فى الإسلام بسبب آثارها السيئة ، ويدعى المسلمون إلى التخلص من العصبية .

هل كان ابن خلدون الذى أعجب أشد الإعجاب بالعصبية يعرف موقف الاسلام منها ؟ أجل كان يعرف ذلك ولهذا حاول أن يوفق بينها وبين مبادىء الاسلام[1] لقد رأى أن العصبية بمعناها فى الجاهلية شعور مكروه وسلوك يجب أن يدان . إنها بهذا المفهوم تنبع من شعور الكبرياء والغرور والرغبة فى الانتماء إلى قبيلة قوية ونبيلة . ولقد رأى ابن خلدون أن مشاعر التضامن داخل العصبية لها تبريرها إذا عبرت عن نفسها لأسباب دينية أو لأسباب دنيوية على أن تكون مشروعة . لقد هاجم المساندة لمجرد الانتماء لنفس العصبية سواء كانت القضية عادلة أو غير عادلة . يبدو إذن أن المعيار الذى استخدمه ابن خلدون للحكم على العصبية هو غرض العمل الذى يتحقق بفضلها[2] .

ما هى مقومات العصبية ؟ هناك عدة تعريفات للعصبية قامت على أساس تأويل ماجاء فى المقدمة عن هذا المفهوم ، وما أكثر ما استخدم ابن خلدون هذا اللفظ . وسنتناول بعض هذه التعريفات حتى يتضح معناها .

يرى د عبد الرازق مكى أن كلمة عصبية تمت بصلة الاشتقاق إلى كلمة العصب بمعنى الشد والربط والعصابة بمعنى الرابطة . وأن الاصل فى معناها أنها الرابطة

---

(1) Muhammad Mahmoud Rabi : The Poltical theory of Ibn Khaldoun, Leiden — 1967 — pp. 48—49.

(2) Op. cit, pp. 67—68.

المعنوية التي تربط بين ذوي القربى والرحم، بدليل أن اللغة العربية تسمي ذوي القربى باسم « العصبة »[1] .

أما الدكتور طه حسين فيقول إن الجنس العربي يتميز دائما بأنه يبرز بقوة روابط الدم . وكان تاريخ الأمة العربية باستثناء الأربعين سنة الأولى للإسلام ، عبارة عن سلسلة طويلة من النزاعات بين القبائل ، وكان السبب في ذلك دائما هو العصبية . وكلمة عصبية مشتقة في رأيه ، وهو مصيب في هذا القول ، من عصبة أي جماعة[2] .

ومعنى هذا أن الدكتور طه يرى أن أساس العصبية هو رابطة الدم ، فهل كان هذا صحيحا ؟ . لقد سبق لنا أن ذكرنا نصا لابن خلدون يبين أن العصبية لا تشمل الذين تربط بينهم رابطة الدم فحسب بل تشمل أيضا أهل الولاء والحلف . ونسوق الآن نصا يبين أن العصبية تشمل أيضا الموالي والمصطنعين . يقول ابن خلدون « إذا اصطنع أهل العصبية قوما من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالي والتحموا به . . . ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتهم كأنها عصبتهم وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم موالي القوم منهم »[3] .

العصبية إذن تنقسم إلى أنواع ، حددها د. المكي في كتابه الفكر الفلسفي عند ابن خلدون بخمسة :

---

(١) عبد الرازق مكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون — الاسكندرية سنة ١٩٧٠ ص ١٥٥

(٢) Taha Hussein . La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, Paris 1918, p. 107.

(٣) المقدمة ص ١١٨

١ – عصبية القرابة والنسب وهى أقواها .

٢ – عصبية الحلف نتيجة انفصال الفرد عن نسبه الأصلى وانضمامه إلى نسب آخر .

٣ – عصبية الولاء وهى تنتج عن انتقال الفرد من نسبة إلى نسب آخر نتيجة ظروف اجتماعية ، وفى هذه الحالة تكون نتيجة طبيعية للصحبة والعشرة التى تنجم عن انضمام الفرد للنسب الجديد .

٤ – عصبية الدخالة ، وهى تنتج عن فرار فرد من نسبه وقومه ودخوله نسباً آخر .

٥ – عصبية الرق والاصطناع وهى تنتج عن ارتباط العبيد والموالى بسادتهم[1] .

العصبية إذن لا تقوم على رابطة الدم أساسا . ولقد أضاف د . محمد على نشأت إلى أساس رابطة الدم أساسا آخر هو الشعور بالتآخى والتراحم الذى يوجد بين الأفراد تضامنا اجتماعيا[2] . أما د . عبد الرحمن بدوى فقال إنها تقوم على أساس من العنصرية لأنها تقوم على رابطة الدم فقط . ونرد عليه بأنه إذا كان من الحق أن وحدة الدم تولد العصبية فإنها ليست العامل الوحيد وإن كانت أقوى هذه العوامل .

ويرى إيف لاكوست فى كتابه عن ابن خلدون أن العصبية مفهوم معقد للغاية ولقد نظر إليها من زاوية جديدة وبمفاهيم جديدة ليظهر ابتكارها كما سنرى . إن

---

(١) عبد الرازق المكى – الفكر الفلسفى عند ابن خلدون ص ١٥١ – ١٥٩

(٢) محمد على نشأت : الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون ص ٢٤

بعض الذين تناولوا العصبية فسروها نتائجها السياسية ، وأعطاها البعض الآخر معنى اجتماعياً ، وترجمها بعض الباحثين بألفاظ تعبر في الحقيقة عن الظروف التي ساعدت على تطورها ، بينما حام بعضهم حولها فقط ولم يستطع أن يعطينا تعريفاً شاملا ودقيقا لها . لقد اعتبرها مثلا عيسوى[1] عبارة عن تكاتف اجتماعى بينما أطلق عليها دى سلان في معظم الأحيان تعبير روح الجماعة ، ونقول في معظم الأحيان لأنه كان يستخدم ترجمات مختلفة لكلمة عصبية مثل : الأسرة ، الأهل ، عصبة أصدقاء ، روح الجنس والجماعة ، التعاطف الوطنى ، الإحساس القومى ، الروح القومى ، الحزب إلى آخر الكلمات التي قد تشير إلى ناحية أو أخرى من نواحى العصبية دون أن تشملها جميعاً .

لقد اعتبر اروين روزنتال العصبية القوة المحركة لمصير الدولة[2] . ويعتبر لاكوست ، وهو محق في هذا ، أنه تعريف صحيح وإن كان تجريديا وعاما جداً .

وذهبت بعض الدراسات ، مثل دائرة المعارف الإسلامية إلى أن العصبية ليست إلا الوطنية أو الشعور القومى[3] . وأعتقد أن هذا تعريف مستبعد تماماً لأن القومية أو الوطنية ما هى إلا مفاهيم جديدة تماما ، لم تكن موجودة في عصر ابن خلدون في شمال أفريقيا ، حيث كان تفتيت البلاد وانقسامها قد وصل إلى أقصى مدى ، وحيث كان الاضطراب السياسى هو السمة السائدة بحيث يصعب جداً أن

---

(1) Gh. Issawi : An Arab philosophy of history, London, 4 th impression — 1963.

(2) E. Rosenthal : Ibn Khaldoun: A North African Muslim thinker of the fourteenth century, Manchester University 1940 — p. 13.

(3) Encyclopédie de l'Islam, Tome II — 1927.

نجد شعور الانتماء إلى وطن معين . ولقد بيّنا قبل ذلك فى الفصل الأول أن تلك الرموز لم تكن لتشغل بال ابن خلدون اطلاقا .

ويعتبرها بوتول أحيانا روح الجماعة ويقول فى بعض مواضع من كتابه « ابن خلدون . فلسفته الاجتماعية » إنها تضامن أو تكاتف قبلى . وهو فى هذا على صواب كما أنه بهذه التعبيرات تفادى الخطأ الذى يقع فيه من يعدها ترابطاً اجتماعيا ، لأنهم بذلك ينسون طابعها القبلى فالعصبية كما هو معروف لا توجد إلا لدى البدو وتختفى عند أهل الحضر رغم التضامن الاجتماعى الموجود بينهم . لماذا ؟ لأن الحياة فى المدينة تفسد العصبية وتضعفها نتيجة للترف والانغماس فى الملذات ، أما الحياة البدوية بما فيها من شظف العيش وبساطته فإنها تحفظ قوة العصبية ، فأول شروط العصبية إذن هو تحقق البناء القبلى بها . يقول ابن خلدون فى المقدمة فى الفصل الذى يحمل عنوان « فى أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل فى النعيم » : « وسبب ذلك أن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعم والخصب فى نعمتهم وخصبهم وضربت معهم فى ذلك بسهم وحصة بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها فإن كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحد فى انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه إذ عن ذلك القبيل لولايتها والقنوع بما يسوغون من نعمتها ويشركون فيه جبايتها ولم تسم آمالها إلى شىء من منازع الملك ولا أسبابه إنما همتهم النعيم والكسب وخصب العيش والسكون فى ظل الدولة إلى الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك فى المبانى والملابس والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع ذلك فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية ... إلى أن تنقرض العصبية ... فإن عوارض الترف والغرق فى النعيم كاسر من سورة العصبية التى بها التغلب »[1] .

---

(١) المقدمة ص ١٢٢ — ١٢٣

ومن جهة أخرى فإن الحياة البدوية تحافظ على النسب بسبب الاعتزال الذى تتميز به وبالتالى تكون العصبية أقوى لأنها عصبية قرابة ونسب أما الحياة الحضرية فإن النسب فيها يفقد صراحته وبالتالى تفقد العصبية بعضا من قوتها . يقول ابن خلدون فى الفصل التاسع من الباب الثانى ، وهو بعنوان « فى أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين فى القفر من العرب ومن فى معناهم » يقول : «وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن حملتهم عليها الضرورة التى عينت لهم تلك القسمة وهى لما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها والإبل تدعوهم إلى التوحش فى القفر لرعيها . . . والقفر مكان الشظف والسغب فصار لهم الفا وعادة وربيت فيه أجيالهم حتى تمكنت خلقا وجبلة فلا ينزع إليهم أحد من الامم أن يساهمهم فى حالهم ولا يأنس بهم أحد من الأجيال. فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها ولا تزال بينهم محفوظة صريحة »[1] .

وهناك عامل آخر يذكى روح العصبية فى البدو ألا وهو قسوة حياتهم خوفهم من العدوان الخارجى . فالعصبية هى التى تربط بين الأفراد فتشتد شوكتهم ويخشى جانبهم . أما أهل الحضر فإن هناك من يتولى مسئولية الدفاع عنهم ، وبذلك فهم لا يحتاجون للعصبية . يقول ابن خلدون . « فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدى من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه . . . وأما العدوان الذى من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار . . . وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر فى نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة وأما حللهم فإنما يذود عنها من

(١) المقدمة ص ١١٣

خارج حامية الحي من أمجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى عليهم »(1).

وتتضمن العصبية عنصراً قتاليا أو حربيا كما يتضح من النص السابق . وهو من أهم عناصرها وإن لم يكن كافيا لإيجاد العصبية إذ أن هناك تنظيمات عسكرية كثيرة لا تتميز بالعصبية .

وقد يبدو للبعض أن أهم ما يميز العصبية الدور الذي يلعبه رئيس القبيلة وبالتالي فهم يرون في العصبية تعبيراً عن طبقة النبلاء أو عن البناء الارستقراطي للمجتمع . ونحب أن نلفت نظر هؤلاء إلى أن هناك مجتمعات أرستقراطية كثيرة لا تمتاز بالعصبية .

ويرى توينبي في كتابه « دراسة التاريخ » أن العصبية لدى ابن خلدون هي « البروتوبلازم النفسي الذي يبنى حوله كل الأبنية السياسية والأبنية الاجتماعية »(2). وهذا التعريف يحاول أن يكون عاليا إلى أبعد حد ، ويظهر بقوة أهمية العصبية ولكنه عائم جدا في الحقيقة .

قصدنا من هذا الاستعراض لمختلف تأويلات العصبية أن نبرز الزوايا المختلفة التي نظر منها للعصبية . إن معظم هذه التأويلات أو الرؤى تعبر عن جزء من الحقيقة ولا تغطي كل الحقيقة فهي تأويلات جزئية ناقصة . ولم تلتفت معظمها إلى الظروف

---

(1) A. Toynbee. A study of history — Tome III, Oxford University Press, London 1948 — p. 241.

(2) المقدمة ص ١٤٣

التاريخية التى وضع فيها ابن خلدون تلك النظرية المبتكرة ، ونعنى بها ظروف الحياة السياسية فى شمال أفريقيا فى القرن الرابع عشر التى سبق أن عرضت لها فى الفصل الاول . ولقد أشار هو إلى ذلك قائلا : «قال ابن أبى زيد ارتدت البرابرة بالمغرب اثنتى عشرة مرة ولم تستقر كلمة الإسلام فيهم إلا لعهد ولاية موسى بن نصير فما بعده وهذا معنى ما ينقل عن عمران أفريقية مفرقة لقلوب أهلها إشارة إلى ما فيها من كثرة العصائب والقبائل الحاملة لهم على عدم الإذعان والانقياد ولم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة ولا الشام »[1] .

وواضح من النص أن العصبية ليست ظاهرة عامة لدى ابن خلدون ، كما أنها ليست أساسا لكل الحكومات وكل المجتمعات ، فهو يشير فى النص إلى عدم وجودها فى الشام والعراق حيث كانت هناك دول قوية وثابتة . إذن لا بد من رفض كل التفسيرات التى تحمل من العصبية مفهوما عاما وثابتا فى كل المجتمعات . فإذا كان ابن خلدون يتحدث أحيانا كأنه يتحدث عن ظاهرة عامة فإن هناك من النصوص ما يقطع بأنها ظاهرة تخص المغرب العربى وحده .

وإذا كنا نوافق د . ربيع فى أنه من الصعب تعريف العصبية ، ومن الصعب اعطاء تفسير يعكس كل ديناميكية العصبية كما يراها ابن خلدون[2] ، إلا أننا نعتقد أن أحسن من اقترب من فهم العصبية هو المفكر الفرنسى إيف لاكوست فى كتابه « ابن خلدون ... نشأة التاريخ وماضى العالم الثالث » . يقول لنا لاكوست إن

---

(١) المقدمة ص ١٤٣

(٢) Rabi . The political theoory of Ibn Khaldoun. Leiden 1967, p. 49.

ابن خلدون كان أمامه أكثر من تعبير فى اللغة العربية الغنية يمكنه استخدامه ، وربما كانت هناك كلمات أكثر تحديدا من تلك الكلمة الفضفاضة ، ولكنه اختار «العصبية» بالذات . فلماذا ؟ السبب الوحيد لهذا الاختيار ، من جانب العالم المسلم هو أنها تشير إلى مجموعة عناصر مركبة فهى لا تشير إلى احساس أو سلوك سيكولوجى كما رأى بعض الكتاب ، ولكنها تشير إلى حقيقة معقدة جداً ، حقيقة اجتماعية وسياسية فى نفس الوقت . ولهذه الحقيقة نتائج سيكولوجية هامة للغاية .

٢ — الدور السياسى للعصبية

إن العصبية فى رأى لا كوست تحتم وجود هيراركية قوية ، إذ أنها تشترط وجود زعيم ، أى قائد تسانده عائلته وأعوانه ، فالعصبية قوة سياسية تدفع إلى تأسيس الدولة أو الملك كما يقول أحيانا ابن خلدون . فلكى توجد العصبية يجب أن يكون هناك ما يسميه ابن خلدون بالرياسة والعصبية القوية قد تكون مشتملة على عدة عصائب[١] . يقول ابن خلدون :

« إن كل حى أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هى أشد التحاما من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو أخوة بنى أب واحد لا مثل بنى العم الأقربين أو الأبعدين فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصائب فى النسب العام والنعرة تقع من أهل نسبهم ومن أهل النسب العام إلا أنها فى النسب الخاص أشد لقرب اللحمة والرياسة فيهم إنما تكون فى نصاب واحد منهم ولا تكون فى الكل ولما كانت الرياسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرياسة لأهلها »[٢].

والرياسة كما هو بين فى النص ليست سلطة قانونية إنما هى سلطة فعلية ، « تكون بالغلب » كما يقول صاحب المقدمة ، أى تأتى نتيجة استخدام القوة .

---

(١) Y. Lacoste Ibn khaldoun p. 142.

(٢) المقدمة ص ١١٤ — ١١٥ .

الرياسة تتركز إذن فى فرع من فروع العصبية ، هو أقوى فروعها . إن العصبية نوع خاص من التنظيم السياسى ، على رأسه أرستقراطية قبلية تتحكم فى ديمقراطية حربية . فبينما تسود المساواة بين أفراد القبيلة العاديين ، نجدها مفقودة بينهم وبين أهل الرياسة . وبالتالى تكون الأرستقراطية والديمقراطية العسكرية هما العنصرين الاساسيين المكونين للعصبية كما يقول لنا لاكوست(١) .

وإذا كان العمران البدوى شرطا ضروريا من وجود العصبية ، فإن هناك بعض القبائل التى لا نجد فيها عصبية ، وهى القبائل الخاضعة لغيرها أى التى لاتدافع عن نفسها والتى تدفع الضرائب والتى لم يستطع زعيمها أن يفرض نفسه فيها .

والغاية التى تسمى إليها العصبية هى الملك . يقول ابن خلدون : « إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها فإن كافأتها أو مانعتها كانوا قتالا وانظارا ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها شأن القبائل والأمم المفترقة فى العالم وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضا وزادتها قوة فى التغلب إلى قوتها وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد وهكذا دائما حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة فإن إدركت الدولة فى هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الامر من يدها وصار الملك أجمع لها وإن إنتهت إلى قوتها »(٢) .

وبتحليل النص يتضح أن ابن خلدون يعنى أن العصبية إذا كانت قوية أخذت تتغلب على العصبيات الأضعف حتى إذا ما جاءتها الفرصة للإستيلاء على الدولة المنهارة فعلت .

---

(١) Y. Lacoste—Ibn khaldoun F. Maspero—1966 p. 147.

(٢) المقدمة ص ١٢٢ .

ولقد فرق ابن خلدون بين العصبية والملك، كما فرق بين رئيس العصبية والملك قائلا: «إن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع حاكم يزع بعضهم عن بعض فلا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية وإلا تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرياسة لأن الرياسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعا فالتغلب الملكي غاية العصبية»[1]. فالرئيس (رئيس العصبية، أو رئيس القبيلة) يكتفي بالسيادة المعنوية على بقية أفراد القبيلة، أما الملك الذي لا يصل إلى الملك إلا بواسطة العصبية فإن سلطته مطلقة تصل إلى درجة القهر والتحكم التام. فالملك كما هو واضح من النص مرحلة الرياسة إذا ساعدت الظروف، ولكن الاثنين أساسهما العصبية. والغريب أن إيف لاكوست، الذي تعمق في فهم روح نصوص ابن خلدون، أخطأ في فهم هذا النص الذي ترجمه وعلق عليه. إذ قال إن هذا النص الذي له أهمية رئيسية في تفسير العصبية يضع على طرفي نقيض وبوضوح تام القبيلة التي لا يملك رئيسها إلا «سلطة معنوية» على بقية الأفراد، وتلك التي تمتاز بالعصبية وهي التي استطاع رئيسها السيطرة التامة على بقية الافراد. ان القبيلة التي لم تعد تتميز بالمساواة، أي القبيلة «العصبية» فيما يعتقد هي التي تكون القوة السياسية القادرة على حمل زعيمها إلى رئاسة دولة[2].

لقد إعتقد إيف لاكوست أن القبيلة التي لا تصل إلى الملك لا تكون بها

---

(١) المقدمة ص ١٢١ — ١٢٢.

(٢) Y. Lacoste: Ibn khaldoun—F. Maspero—1966—p. 143.

عصبية بينما كان نص ابن خلدون صريحا جدا : إن كانا القبيلتين تمتعان بالعصبية بل إن العنوان الذى أعطاه ابن خلدون الفصل الذى أخذ منه هذا النص يشير إلى وجود العصبية قبل تحقيق الملك : إذ هو « فى أن الغاية التى تجرى إليها العصبية هى الملك » فلابد إذن من وجودها أولا حتى يمكنها بعد ذلك أن تسعى إلى الملك .

وكان على ايف لا كوست أن يتساءل هل تسعى كل القبائل التى بها عصبية إلى الملك وتحققه ؟ ولو فعل لوجد ابن خلدون يقول : : لا ! بل إن أقوى العصبيات لا توجد إلا فى أكثر القبائل بداوة ، وإنه نظراً لعنف أفرادها يخشى رئيس العصبية فرض الملك عليهم ، ولذا يكتفى بالرياسة المعنوية . يقول صاحب المقدمة فى فصل بعنوان « فى أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك »: « والسبب فى ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالا فى القفر وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لإعتيادهم الشظف وخشونة العيش فأستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض لايلافهم ذلك والتوحش ورئيسهم محتاج إليهم غالبا للعصبية التى بها المدافعة فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم وسياسة الملك والسلطان تقتضى أن يكون السائس وازعا بالقهر وإلا لم تستقم سياسته »(١) .

إن مثل هذه القبائل ينقصها شرط أساسى من شرط تحقيق الملك وإن تميزت بالعصبية ، ألا وهو سيطرة الزعيم الكاملة على بقية اتباعه . وبمناسبة ذكر العرب أحب أن أقدم أيضاحاً لكلمة العرب كما استخدمها ابن خلدون . فهو لم يقصد بهذه الكلمة أولئك الذين يتكلمون العربية بل تلك القبائل البدوية التى حافظت على نوع الحياة القبلية كما كانت فى الجزيرة العربية ، وذلك نتيجة انعزالها فى الصحارى.

---

(١) المقدمة ص ١٣٢ .

ولقد تعرض ابن خلدون لحملات هجوم عنيفة من جانب بعض المفكرين الذين ظنوا أنه يحط من شأن العرب أو الجنس العربي فى حين انه كان يقصد بالعرب هذا المعنى المحدد الذى أشرنا اليه .

وبعد تأسيس الدولة واستقرار الملك ، هل تستمر العصبية بنفس القوة وهى الأساس الذى قامت علية تلك الدولة ؟ لا ! فالذى يحدث ان الزعيم الذى أصبح سلطانا ، وإستقر فى المدينة ، ووزع الاقطاعيـــات على المقربين الذين يتحولون بالتدريج الى أسياد اقطاعيين غارقين فى الترف والملذات ، يفقد الاحتكاك الدائم مع بقية أفراد عصبيته . هذا من جهة وهو من جهة أخرى يخشى قوة تلك العصبية التى وصل بفضلها الى العرش ويريد بأى ثمن أن يستقر حكمه له ولاسرته من بعده ولذا فهو يضطر الى تحطيم شوكة تلك العصبية ، ذلك البناء السياسى الذى أصبح عقبة خطيرة فى سبيل اقامة ملكية حقيقية مطلقة . أما لماذا تهدد تلك العصبية ملكه ، فلأن كل فرد من أفرادها يعتبر أنه شريك الملك فى ملكه نظراً للمساواة التى كانت تسود بين جميع أفراد العصبية قبل الملك . ويتمثل الخطر بالذات داخل أسرته ، فأفرادها يعتبرون أنفسهم أصحـاب الفضل فيما وصل اليه من سلطة ولذا فانهم يتطلعون بدورهم الى العرش . وعلى هؤلاء بالذات وعلى كل من يتطاول على العرش أو يرنو اليه يشن السلطان حرباً قاسية . كيف ؟ عن طريق المرتزقة الذين يستأجرهم ليكونوا جيشاً فى خدمته . يقول ابن خلدون عن رئاس العصبية الذى يريد الإنفراد بالحكم : « ولابد من أن يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم فيتعين رئيسا للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها واذاتعين له ذلك فن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة فى استتباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التأله الذى فى طباع البشر مع ماتقتضيه السياسة من إنفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدت فتجدع حينئذ أنوف العصبيات ويفلج شكائمهم عن أن يسموا الى مشاركته فى التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك وينفرد به ما إستطاع حتى لا يترك لأحد منهم فى الأمر لا ناقة

ولا جملا فينفرد بذلك المجد بكليته »[1] — « فإذا استقرت الرئاسة فى أهل النصاب المخصوص بالملك فى الدولة وتوارثوه واحد بعد آخر . . . يكون استظهارهم حينئذ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة أما بالموالى والمصطنعين الذين نشأوا فى ظل العصبية وغيرها وأما بالعصائب الخارجين عن نسبها الداخلين فى ولايتها »[2].

العصبية هى القوة المحركة للدولة ، هى أساس قيام الدولة الا أن هذه الأخيرة اذا تحققت عملت على تحطيم العصبية حتى تستقر لها الأمور . إن مفهوم العصبية اذن مفهوم ديالكتيكى الى أبعد حد كما يقول لنا لاكوست فى كتابه القيم جداً عن ابن خلدون . وأعتقد أن لهذا المفكر وحده يرجع الفضل فى القاء نظرة عصرية تماما مع مراعاة الظروف التاريخية طبعا التى نتجت عنها نظريات ابن خلدون — على مفهوم العصبية ، وهو الوحيد تقريباً الذى فعل ذلك من بين عشرات الكتاب والمفكرين الذين تناولوا هذا المفهوم الجوهرى فى فكر ابن خلدون بالشرح والتحليل . يقول لاكوست إن العصبيه هى البناء الإجتماعى — السياسى الذى يبرز تحول المجتمع اللاطبقى الى مجتمع طبقى . الارستقراطية القبلية تكون فى البداية قائمة على الأبنية الإجتماعية والسياسية التى تقوم على المساواة . وكلما تدعمت سلطان هذه الأرستقراطية ، بدت كطبقة تتعارض مصالحها تماما مع بقية أفراد القبيلة ، وتفككت الأبنية القبلية التى تقوم أساساً على المساواة . ويؤدى هذا التفكك الى حد ما الى تدعيم للطبقة العليا المميزة ، لأنها تبدأ فى امتلاك أدوات الإنتاج (سواء كان ذلك أراضى أو ماشية) وتفرض سلطانها على عملاء تختارهم ليصبحوا اقطاعيين . الا أن هذا التفكك يعد الى حد ما تقدميا لأنه بداية التحول الى نمط انتاجى أكثر فاعلية وأكثر تطوراً[3] .

(١) المقدمة ص ١٤٥ .

(٢) المقدمة ص ١٣٥ .

(٣) Y. Lacoste — Ibn khaldoun — p. 156.

والعصبية تلعب دوراً كبيراً فى اتساع الدولة بعد أن كانت هى الأساس فى قيامها . فاذا كانت قوية كانت الدولة كبيرة ، أما إذا كانت ضعيفة نسبيا كانت الدولة محدودة الاتساع . يقول ابن خلدون : « ان الملك انما يكون بالعصبية وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها وينقسمون عليها فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطانا وكان ملكها أوسع لذلك »[1] .

(١) المقدمة ص ١٤٢ .

٣ — الدور الاجتماعي للعصبية

بعد أن درسنا الدور السياسي الذى تلعبه العصبية نشير أيضاً إلى الدور الإجتماعى الذى تقوم به . يقول د . ربيع متحدثا عن ذلك الدور أن العصبية رابطة إجتماعية تجعل « الشعب » متماسكا ، سواء كانت العصبية نتيجة لرابطة الدم، أو كانت عصبية حلف فقط . وهى تعمل فى رأيه فى جبهتين . فهى تولد أولا التضامن والقوة فى نفس جماعتها ، وهى توحد ثانيا بالقوة بين مختلف العصبيات المتعارضة لتكون جماعة إنسانية ضخمة وموحدة[١] .

وهذا الرأى صحيح إذ يقول ابن خلدون : « إن صلة الرحم طبيعى فى البشر إلا فى الأقل ومن صلتها النعرة على ذوى القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد فى نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه بين مايصله من المعاطب والمهالك »[٢] ، « وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسى بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوى نسبه بالأمر المشهور منه فراراً من الغضاضة التى يتوهمها فى نفسه من ظلم من هو منسوب اليه، ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للالفة التى تلحق النفس من إهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب . . . إن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذى يوجب صلة الارحام حتى تقع المناصرة

---

(١) M.M. Rabi : The political theory of Ibn Khaldoun Leiden 1967, p. 65.

(٢) المقدمة ص ١١٢

والنعرة »[1] « وأن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة فلابد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبة واحدة كبرى وإلا وقع الافتراق المفضى إلى الاختلاف والتنازع »[2] .

وهناك تأثير متبادل بين العصبية والدين فكل منهما يدعم الآخر . يقول إبن خلدون فى فصل بعنوان « فى أن الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عددها » . يقول : « والسبب فى ذلك أن العصبة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار فى أمرهم لم يقف لهم شىء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه »[3] .

والنص كما هو واضح يشير إلى أن الدين يذهب بطابع التنافس الموجود بين أهل العصبية الواحدة فيزيد هذا من قوتهم خاصة وأن الهدف واحد ويعود فى الفصل الذى يليه فيبين لنا تأثير العصبية على الدعوة الدينية ، وعنوان الفصل كما جرت العادة فى المقدمة عبارة عن القانون العام الذى يفسره فى هذا الفصل . وكان عنوان الفصل الذى أتحدث عنه هو « فى أن الدعوة الدينية من غير عصبية لاتتم » وهو يفسره قائلا : « إن كل أمر تحمل عليه الكافة فلابد له من العصبية وفى الحديث الصحيح كما مر ما بعث الله نبيا إلا فى منعة من قومه وإذا كان هذا فى الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم أن لا تخرق له العادة فى الغلب

---

(١) المقدمة ص ١١٢

(٢) المقدمة ص ١٢٢

(٣) المقدمة ص ١٢٨

بغير عصبية »[1]. ومعنى كلام ابن خلدون أن العصبية تدعم الدين . وبعض القبائل، مثل العرب (وقد سبق لى تفسير معنى هذه الكلمة عند ابن خلدون) لا يتم لها الملك إلا بالدين فالعصبية لا تكفى لطابع التوحش والنفور والاستقلال الذى يتميزون به . يقول ابن خلدون تحت عنوان « فى أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة » يقول « والسبب فى ذلك أنهم لخلق التوحش الذى فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة فى الرياسة فقلما تجتمع أهواؤهم فاذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل إنقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس »[2] .

وهناك تأثير متبادل بين الحضارة والعصبية كما يقول لنا د . ربيع . فى العمران البدوى تكون العصبية قوة عنيفة وموحدة تستطيع أن تحمى الجماعة وأن تعجل بانتصارها على بقية العصبيات ، كابحة الخلافات الداخلية ، وهى تؤدى دائماً إلى تغيير من شأنه أن يوجد حياة أفضل . وأعنى بهذه الحياة الأفضل العمران الحضرى . والتأثير المتبادل هنا بين العصبية والحضارة هو أنه بينما بناء وخصائص ودور العصبية هى نتاج لأسلوب الحياة البدوية البدائية ، فإن هذه العصبية نفسها تؤثر كأداة التغيير فى نفس هذا الأسلوب فى الحياة بأن تضع له نهاية وتكون الأساس فى تكوين الدولة وبالتالى فى وجود العمران الحضرى[3] .

---

(١) المقدمة ص ١٣٨

(٢) المقدمة ص ١٣٢

(٣) M.M. Rabi : The political theory of Ibn Khaldoun Leiden 1967, p. 52.

إن العصبية هي أساس قيام الدولة إلا أن الرئيس بعد أن تستتب له الأمور ، يرى نفسه في نزاع دائم مع أهل عصبيته من أجل العرش ، ولذا يضطر إلى القضاء عليها . وهي تأخذ إذن مسارا ديالكتيكيا واضحا ، وتحمل في داخلها بذرة النزاع كما يقول لحبابي في كتابه « ابن خلدون » . ويضيف أنها إذا لم تكن محركا للتاريخ كما يقول الكثيرون فهي على الأقل القوة التي تحرك ديالكتيك المتناقضات وتسمح به ، ذلك الديالكتيك الذي يعتمد عليه ابن خلدون في تصوره لتطور الدولة . وهي حركة ديالكتيكية لأنها تمر بثلاث مراحل تناقض كل منها الأخرى. ففي مرحلة البداوة تعيش العصبية على المساواة ، وترفض كل سلطة مركزية منظمة وفي المرحلة الثانية ، بعد تكون الامبراطورية تضعف العصبية نتيجة لمحاولة السلطان التقليل من شأنها خوفا منها . أما في المرحلة الثالثة فإن العصبية تكون قد إختفت تماما ولذا تلجأ الأرستقراطية الحاكمة إلى القوى الأجنبية ، للدفاع عن إمتيازات ورفاهية عمرانها الحضري . فالتطور للعصبية إذن يؤدي إلى هدمها . والعصبية إذ ترفع الدولة على أكتافها تحفر لنفسها قبرا[1] .

وهكذا نرى أن العصبية أساس كل التغيرات الإجتماعية المختلفة ، وهي أيضاً أساس إزدهار العلوم والفنون .

ودراسة العصبية أمر ضروري قبل دراسة مفهوم الدولة عند ابن خلدون لأنها الأساس في نشأة الدول وتطورها ، ولأهميتها كعامل محرك للتاريخ في نظر ابن خلدون ، وبالتالي لأهميتها في فلسفة التاريخ .

وفي ختام حديثنا عن هذا المفهوم الخلدوني الرئيسي نقول ماقاله ساطع الحصري وهو أن نظرية العصبية تدل على تفكير فاحص ونافذ ، تفكير متعمق في درس

---

(1) M A Lahbabi: Ibn Khaldoun — Editions Seghers 1968—pp. 36-37-48.

الحوادث الإجتماعية وفى تعليل الوقائع التاريخية ، وهى موفقة إلى حد كبير فى اظهار أوثق أنواع الروابط الإجتماعية وتعيين أهم أشكال الترابط الاجتماعى ، فى مثل تلك البيئات الجغرافية وتلك العهود التاريخية[1]. ويتضمن معنى هذه العبارة الأخيرة ماتؤكد عليه دائما ، من أننا يجب ألا ننتزع ابن خلدون من عصره وبيئته أثناء دراستنا له ، وإن تناولناه من زوايا عصرية كما نحاول أن نفعل .

---

(١) ساطع الحصرى : دراسات فى مقدمة ابن خلدون ـ مكتبة الخانجى ـ القاهرة سنة ١٩٦١ ـ ص ٣٥١ ـ ٣٥٢

الفصل السادس

الدولة وتطورها عبر التاريخ

تبحث الفلسفة السياسية عن المقومات السياسية للمجتمعات وعن ماهيتها المثالية، وفى تصور الفلاسفة والمفكرين للمدينة الفاضلة ومن هؤلاء أفلاطون عند اليونان والفارابى عند العرب، وهوبز وروسو وغيرهم من فلاسفة الغرب فى العصر الحديث (١) . فالفلسفة السياسية تبحث فى الكشف عما ينبغى أن يكون عليه نظام المجتمع السياسى أى الدولة ولقد بحث ابن خلدون فى الفلسفة السياسية فعلا عندما تحدث عن شكل الدولة ومؤسساتها المختلفة، وطبيعة السلطة فى الدولة الاسلامية، وذلك إبتداء من الفصل الخامس والعشرين حتى الفصل الثامن والثلاثين من الباب الثالث وهو بعنوان « فى الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال وفيه قواعد ومتممات » تناول فى هذا الباب، ضمن ما تناول، الخلافة أو الامامة وشروطها، وانقلاب الخلافة إلى الملك، والبيعة، وولاية العهد، ولقب أمير المؤمنين ومراتب الملك والسلطان، وديوان الأعمال والجبايات، وديوان الرسائل والكتابة.

وإلى جانب بحثه عما ينبغى أن تكون عليه الدولة فى شكلها المثالى، درس الدولة كما هى موجودة بالفعل ودرس تطورها ووضع نظرية فى هذا الصدد تشتمل على القوانين التى تتحكم فى هذا التطور. وتندرج هذه النظرية تحت باب فلسفة التاريخ. وهذا الجانب من فكر ابن خلدون، أى تصوره للدولة فى تطورها عبر

---

(١) محمد طه بدوى: تنظير السياسة — المكتب المصرى الحديث للطباعة الاسكندرية سنة ١٩٦٨ — ص ٧.

التاريخ هو الذى يعنينا لأنه يمثل جزءا أساسيا من فلسفة ابن خلدون التاريخية . وابن خلدون هو الذى إبتكر هذا النوع من البحث الفلسفى ، ولم يكتب الغرب شيئا مشابها إلا بعده بثلاثة قرون ونصف تقريبا . فقد عالج بعض مفكرى الاسلام منذ القرن الثالث الهجرى موضوع السياسة والملك كأنه علم خاص أو أدب خاص وفهمت السياسة فى ذلك العصر بمعنى ضيق جدا ، وهو شرح الصفات التى يجب أن يتمتع بها السلطان والعيوب التى يجب أن يتبرأ منها لكى يحكم بأهلية وكفاية (١) . ومن هؤلاء ابن قتيبة الدينورى فى كتاب « عيون الأخبار » وذلك فى القرن الثالث الهجرى ، وتناول الفارابى موضوع المجتمع بطريقة فلسفية فى القرن الرابع الهجرى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » . وكتب كذلك فى نفس الموضوع اخوان الصفا فى رسائلهم ، وأبو الحسن الماوردى فى « كتاب الأحكام السلطانية » وأبو بكر الطرطوشى فى كتاب « سراج الملوك » وغيرهم كثيرون (٢) .

لكن هذا كله يدخل فى نطاق علم السياسة المدنية . أما موضوع العلم الذى ابتكره ابن خلدون فشىء آخر تماما .

لم يكن موضوع علمه كما يقول لنا اروين روزنتال هو الدولة المثلى التى يوحى بها قانون دينى أو تأمل فلسفى ، بل كان الدولة التى تقام بواسطة الغزو والقوة ، بواسطة العصبية أو الارادة الجماعية ، ارادة القوة والسيطرة . ولقد توقف كثيرون

---

(١) عبد الرزاق المكى : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون — الاسكندرية سنة ٧٠ ص ١٤٢ .

(٢) عبد الرزاق المكى : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون — الاسكندرية سنة ١٩٧٠ ص ١٤٢ — ١٤٦ .

من قراء ابن خلدون ونقاده عند هذه النقطة ، وعدوه من أجلها فيلسوفا ماديا (١) .

وابن خلدون نفسه فرق بين « علمه » (أى علم العمران) وبين « علم السياسة » قائلا : « واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة عزيز الفائدة . . . وليس من علم الخطابة . . . ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هى تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه . فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين يشبهانه وكأنه علم مستنبط النشأة» (٢) ويعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى فيقول « وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع فى نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسا ويسمون المجتمع الذى يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة فى ذلك بالسياسة المدنية . . . وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير » (٣) .

وتتركز معظم نظريته عن الدولة وتطورها فى الباب الثانى من المقدمة وعنوانه « فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض فى ذلك من الأحوال وفيه أصول وتمهيدات » . وفى الباب الثالث وهو بعنوان « فى الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال وفيه قواعد ومتممات » .

(1) Erwin Rosenthal : Ibn Khaldoun : A North African Muslim thinker of the fourteenth century, Manchester University 1940, p. 13

(٢) المقدمة ص ٢٣ .
(٣) المقدمة ص ٢٦٤ .

ولا يعطينا ابن خلدون تعريفا صريحا للدولة فى المقدمة بأسرها ، لأنها فى نظره من الموضوعات الواضحة وضوحا تاما ولأنها معروفة لدى الجميع بأنها الملك التام . ويوضح د المكى ذلك قائلا إن الدولة أعم من الملك ، فالدولة الواحدة قد تجمع عدة أقوام وعدة ملوك على أولئك الأقوام (١) .

(١) عبد الرزاق المكى : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون ـ ص ١٧٩ .

١ – أدوار تطور الدولة

(أ) ضرورة الدولة :

يقول ابن خلدون « الملك منصب طبيعى للانسان لأننا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة وهى تؤدى إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضى ذلك إلى انقطاع النوع وهو مما خصه البارى سبحانه بالمحافظة فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم »[1] . ويقول ابن خلدون أيضا : « ان الله سبحانه خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة ... ويستحيل أن تفى بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلابد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون

(١) المقدمة ص ١٦٢ .

قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم باضعاف وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا فى الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه ... ثم ان هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليست السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلابد من شىء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم .. فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة » (١) .

لو حللنا هذه النصوص لاتضح لنا أن ابن خلدون قصد أن يقول إن حاجة الانسان للغذاء والمأوى والدفاع عن النفس هى التى تدفعه إلى الانتظام فى مجتمع إنسانى . فالانسان لا يستطيع أن يسد حاجته للغذاء بمفرده ، لأن ذلك يتطلب أعمالا كثيرة ومتنوعة لا يمكنه أبدا القيام بها بمفرده ، بل لابد من تعاونه مع رفاقه . والانسان معرض للخطر ليس من جانب الحيوانات المفترسة فحسب ، بل من جانب أخيه الانسان ، ولذا فلابد من وجود سلطة تحول دون اعتداء الناس بعضهم على البعض الآخر . وهذه السلطة تكون فى يد السلطان أو الملك، ويقول لنا د . مهدى إن الانسان قد يوجد قبل تكوين الدولة إلا أن وجوده هذا وجود حيوانى (٢) . وعلام يعتمد الحاكم فى حكمه ؟ يقول ابن خلدون مبينا علاقة الحاكم بالمحكومين « وحكمه فيهم تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه ايمانهم بالثواب والعقاب عليه الذى جاء به مبلغه ، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم فالأولى يحصل نفعها فى الدنيا والآخرة لعلم الشارع المصالح فى العاقبة ولمراعاته نجاة

---

(١) المقدمة ص ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ .

(2) M. Mahdi : Ibn Khaldoun's philosophy of history — London 1957 - pp. 189 - 190.

العباد فى الآخرة ، والثانية انما يحصل نفعها فى الدنيا فقط »[1] . الحاكم إذن يعتمد فى حكمه على الشرع والعقل فى نفس الوقت .

(ب) اطوار الدولة :

نظر ابن خلدون للدولة على أنها كائن حى يولد وينمو ثم يهرم ليفنى، فللدولة عمر مثلها مثل الكائن الحى تماما . ولقد حدد صاحب المقدمة عمر الدولة بمائة وعشرين سنة . وهى تتكون من ثلاثة أجيال . يقول ابن خلدون : « ان الدولة فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط فيكون أربعين الذى هو انتهاء النمو والنشوء »[2] .

ما هى هذه الأجيال الثلاثة ؟

١ ــ الجيل الأول : يعيش حياة بدوية خشنة بعيدة تماما عن الترف وعن المدن . إنه يعيش فى الريف والبوادى ويتميز بالعصبية التى سبق لنا الكلام عنها . وأبناء هذا الجيل « لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك فى المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم لحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون »[3] . لقد ربط ابن خلدون بين خشونة حياة الريف والبوادى ، وبين الشجاعة وبقية القيم الانسانية لان الترف الذى يظهر فى المدينة مفسد للقيم الانسانية كما سنرى . وقبل أن أنتقل إلى الحديث عن الجيل الثانى نحب أن نوضح معنى كلمة بدوى لدى ابن خلدون حتى تتضح المقارنة بين الحياة البدوية والحياة الحضرية . لقد فسرها الحبابى بطريقة مبتكرة قائلا إن كلمة بداوة مشتقة من بدء أى بداية الحياة . فقد كان ابن خلدون

(١) المقدمة ص ٢٦٤ .

(٢) المقدمة ص ١٤٨ .

(٣) المقدمة ص ١٤٩ .

يرى ان بداية حياة العمران تكون دائماً فى البداية أى الصحراء والريف ثم ينتقل هذا العمران البدوى أو البدائى إلى المدينة ليصبح عمرانا حضريا[١] . إذن التناقض الموجود بين العمرانيين هو الموجود بين حياة الصحراء والريف من جهة ، وحياة المدينة من جهة أخرى . ولقد اعتقد كثير من الكتاب أن ابن خلدون قصد بكلمة بدوى من يعيش فى البادية فقط . وهذا تفسير ناقص لأن كلمة البدوى لدى إبن خلدون تطلق أيضا على ساكن الريف . والتفسير الذى قدمه لنا لحبابى تفسير يتفق تماما مع روح فكر إبن خلدون .

٢ — الجيل الثانى : هو الجيل الذى يتحقق على يديه الملك والذى يؤسس الدولة ، فينتقل من الحياة البدوية الخشنة أو من العمران البدوى ، إلى الحياة المتمدنية المترفة أو العمران الحضرى . يقول ابن خلدون فى ذلك « والجيل الثانى تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك فى المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعى فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهادنة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم فى المدافعة والحماية فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية وان ذهب منه ما ذهب »[٢] . وواضح من النص أن الأخلاق تغيرت بتغير نوع العمران، وأن العصبية ضعفت نتيجة الترف، وأن الشجاعة قلت ، وأن الطباع لانت ، وأن كل هذا حدث نتيجة لوجود الدولة . ان القيم البدوية المرتبطة بالعصبية تذهب لتحل محلها القيم الحضرية المرتبطة بالدولة .

---

(١) M. Aziz Lahbabi : Ibn Khaldoun, Editions Seghers — 1968 — p. 23.

(٢) المقدمة ص ١٤٩ .

٣ — الجيل الثالث : يقول ابن خلدون عنه « وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غاية بما تبنوه من النعيم ونضارة العيش فيصيرون عيالا على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ويلبسون على الناس فى الشارة والزى وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها وهم فى الأكثر أجبن من النسوان . . . فاذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالى . . . حتى يأذن الله بإنقراضها فتذهب الدولة بما حملت »[1] . إن هذا الجيل هو الذى يتم على يديه إنهيار الدولة لأنه غرق فى الترف ، وتمكن الجبن منه ، وفقد معنى الكرامة والرجولة والشجاعة . ويضطر السلطان إلى الإستعانة بالموالى والمرتزقة للدفاع عن الدولة فى حالة العدوان عليها إلا أن لايحول دون إنهيارها . ويذكرنا ابن خلدون بروسو الذى عشق الحياة البدائية التى تحافظ على القيم الإنسانية الفطرية والذى رأى أن المدنية مفسدة للإنسان وللأخلاق .

والدولة تمر بعدة مراحل حددها ابن خلدون بخمس إذ يقول : « إن الدولة تنتقل فى أطوار مختلفة وحالات متجددة . . . وحالات الدولة وأطوارها لاتعدو فى الغالب خمسة أطوار »[2] .

١ — الطور الأول : هو طور التأسيس . ولاتقوم الدولة إلا بالعصبية بما فيها « من النعرة والتذامر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه »[4] ، كما يقول

(١) المقدمة ص١٤٩

(٢) المقدمة ص١٤٩

(٣) المقدمة ص١٥٣

(٤) المقدمة ص١٣٤

ابن خلدون . وفى هذا الطور يكون السلطان جديد العهد بالملك، ولذا فهو لايستغنى عن العصبية وإنما يعتمد عليها لإرساء قواعد ملكه ، فيكون الحكم فى هذه المرحلة مشتركا نوعا مابين الملك وبين قومه وعشيرته يقول ابن خلدون : « الطور الأول طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والإستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدى الدولة السالفة قبلها فيكون صاحب الدولة فى هذا الطور أسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزه والحماية لاينفرد دونهم بشىء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التى وقع بها الغلب »[1] . ويتميز هذا الطور ببداوة المعيشة وبانخفاض مستواها فلم يعرف الغزاة الجدد بعد الترف ، وباشتراك الجميع فى الدفاع عنها فمازالت شجاعة البدو والقوة البدنية نتيجة الحيـــاة البدوية متوفرتين لدى الجميع .

٢ — الطور الثانى : هو « الانفراد بالملك » . يرى ابن خلدون أن الإنفراد بالسلطة ميل طبيعى وفطرى لدى البشر ، ولذا فإن السلطان عندما يرى ملكه وقد إستقر يعمل على قمع العصبية كما قلنا فى الفصل السابق ، كما يعمل على الإنفراد بالحكم واستبعاد أهل عصبيته من ممارسة الحكم . وعندئذ يتحول من رئيس عصبية إلى ملك . وقد يفعل ذلك أول من أسس الدولة ، وقد لايفعل ، فلاتدخل الدولة فى هذا الطور الثانى إلا مع ثانى زعيم أو ثالث ، ويتوقف ذلك على قوة صمود العصبية . يقول ابن خلدون : « ولابد من أن يكون واحد منهم رئيسهم لهم غالبا عليهم فيتعين رئيسا للعصبيات كلها . . . وإذا تعين له ذلك فن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والانفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة فى استتباعهم والتحكم فيهم . . فتجدع أنوف العصبيات ويفلج شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركته فى التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك وينفرد به ما استطاع . . . وقد يتم ذلك

---

(١) المقدمة ص ١٥٣

للأول من ملوك الدولة وقد لايتم الا الثانى والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها »[1] .

وطبعا يضطر السلطان للتغلب على أصحاب العصبية (أو العصبيات) الى الاستعانة بالموالى والمصطنعين ، أى أنه يبدأ فى هذه المرحلة الإعتمادعلى جيش منظم من أجل المحافظة على الملك . يقول ابن خلدون متحدثا عن علاقة السلطان بأهل عصبيته «فإذا جاء الطور الثانى وظهر الاستبداد عنهم والانفراد بالمجدودافعهم عنه بالمراح صاروا فى حقيقةالأمر من بعض أعدائه واحتاج فى مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة الى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم . . . فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ ويخصهم بمزيد التكرمة والايثار ويقسم لهم مثل ماللكثير من قومه ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية »[2] .

٣ ــ الطور الثالث : هو طور « الفراغ والدعة » كما إصطلح معظم الذين تناولوا هذا الموضوع عند ابن خلدون على تسميته لأن ابن خلدون يعطيه نفس الاسم . يقول ابن خلدون : « الطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسعه فى الجباية وضبط الدخل والخرج واحصاء النفقات والقصدفيها وتشييدالمبانى الحافلة والمصانع العظيمة . . والهيا كل المرتفعة »[3] . ان الدولة فى هذا الطور فى قمة قوتها ، ويتفرغ السلطان فى هذه المرحلة لشئون الجباية واحصاء النفقات، والقصد فيها ، واتخليد ملكه بأن يبنى المبانى العظيمة الشاهدة على عظمته . وفى هذه المرحلة يستمتع الجميع : السلطان بمجده ، وحاشيته بما يغدقه عليها السلطان .

---

(١) المقدمة ص١٤٥
(٢) المقدمة ص١٥٣
(٣) المقدمة ص١٥٤

٤ ــ الطور الرابع : هو طور « القنوع والمسالمة » وفى هذا الطور يكون « صاحب الدولة فى هذا الطور قانعا بما بنى أولوه سلما لإنظاره من الملوك وإقتاله مقلداً للماضين من سلفه »[١] . إن الدولة فى هذه المرحلة تكون فى حالة تجمد فلا شيء جديد يحدث ولا تغيير يطرأ كأن الدولة تنتظر بداية النهاية .

٥ ــ الطور الخامس : هو طور « الإسراف والتبذير » ويكون صاحب الدولة فى هذا الدور متلفا لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته . . . فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون وهادما لما كانوا يبنون . وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم ويستول عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض »[٢] وهذه المرحلة هى التى تظهر فيها آثار المرض على الدوله . فقد تلقت الدولة كما يقول د. نشأت عدوى أمراض الحضارة عند انتقالها من البداوة إلى الحضارة (فى المرحلة أو الطور الثانى) ولكن نظرا لأنها كانت ما زالت فى شبه عنفوانها وأوج ثروتها فلم يبد عليها أثر تلك الأمراض ، بل ازدهرت بتأثير الدفعة الأولى ، حتى إذا ماضعفت حدة هذا الإندفاع بدأت الأمراض الكامنة فى الظهور وبدأ إنحلال الدولة . وترجع بداية إنحلال الدولة فى رأى ابن خلدون إلى عنصرين هما إنحلال العصبية والإنحلال المالى نتيجة تبذير السلطان : ولهذا تنهار الدولة سياسيا واقتصاديا[٣] . ويضيف لاكوست أن هناك عاملا ثالثا يسهم فى إنهيار الدولة وهو أهم فى رأيه من العاملين السابقين ألا وهو العامل النفسى . لقد إعتاد أصحاب الدولة الحياة فى المدن ،

---

(١) المقدمة ص ١٥٤ .

(٢) المقدمة ص ١٥٤ .

(٣) محمد على نشأت : الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون ــ القاهرة سنة ١٩٤٤ ص ١٨٩ .

حياة الكسل والدعة والإستسلام والإعتماد على الغير فى سد الحاجات المختلفة ولذا فقدوا الشجاعة لعدم الحاجة إليها ، كما فقدوا القوة الجسمانية نتيجة لحياة التراخى وبذا أصبحوا عاجزين عن صد أى عدوان على الدولة[1] . ونعتقد أن العوامل الثلاثة تتكاتف وتعمل على إنهيار الدولة ، وإن كنا نميل إلى ترجيح العامل الاقتصادى . ولتفسير ذلك نقول إن أهل العصبية عندما ينتقلون إلى المدن عند تأسيس الدولة يصبحون من الحضر : وما الحضر إلا نمط إنتاجى واقتصادى يعتمد أساسا على التجارة والصناعة ، وهو مختلف تماما عن الأسلوب الاقتصادى البدوى الذى يعتمد على الزراعة والرعى أساسا وتحتم عليهم حياتهم الجديدة اتخاذ الجند للدفاع عنهم ، كما تغريهم هذه الحياة بالانغماس فى الترف وتضعف فيهم حياة الترف والتراخى والكسل هذه القوة البدنية والقوة المعنوية على السواء ، فيعجزون عن المحافظة على الدولة خاصة وأن الجند يمثلون فى حد ذاتهم مشكلة اقتصادية وسياسية كما سنرى وسرعان ما يأتى الإنهيار .

يقول ابن خلدون : « إعلم أن مبنى الملك على أساسين لابد منهما فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند والثانى المال الذى هو قوام أولئك الجند واقامة ما يحتاج اليه الملك من الأحوال والخلل اذ طرق الدولة طرقها فى هذين الأساسين[2] . ويتحدث ابن خلدون عن تأثير الترف فيقول :

« فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة ويتنعمون فيما أتاهم الله من البسطة وتنشأ بنوهم وأعقابهم فى مثل ذلك من الترفع عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية حتى يصير ذلك خلقا لهم وسجية فتنقص عصبيتهم وبسالتهم فى الأجيال بعدهم يتعاقبها الى أن تنقرض

---

(١) Y. Lacoste : Ibn Khaldoun, Paris 1966 — p. 125.

(٢) المقدمة ص ١٢٣ .

العصبية فيأذنون بالانقراض »[1] .

ولكي يحافظ السلطان على عرشه فانه يضطر بعد أن يكون قد قضى على العصبية إلى الاعتماد على الجند المرتزقة الذين تكون كل مهمتهم المحافظة على الملك. ولسد مرتباتهم ، خاصة وأنه يضاعف فى عددهم باستمرار لمزيد من الطمأنينة ، يضطر السلطان إلى مضاعفة الضرائب فيختل اقتصاد البلاد . وتزداد نفقات هؤلاء الجند لإعتيادهم الحياة المترفة فيلجأ السلطان لزيادة مرتباتهم . ولكن الجباية فى نهاية الأمر مقدارها محدود ، وهو لا يستطيع أن يرفع الضرائب إلى ما لا نهاية ، ولذا يضطر إلى الاستغناء عن عدد من الجند حتى يوفر مرتباتهم فتضعف حمايته ، وتتجاسر عليه الدول المجاورة أو القبائل التى ما زالت محتفظة بعصبيتها . يقول ابن خلدون متحدثا عن أحوال الجند . « وأيضا إذا كثر الترف فى الدولة وصار عطاؤهم مقصرا عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذى هو السلطان إلى الزيادة فى أعطياتهم حتى يسد خللهم ويزيح عللهم والجباية مقدورها معلوم ولا تزيد ولا تنقص وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدودا فاذا وزعت الجباية على الأعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم نقص عدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الأعطيات ثم يعظم الترف وتكثر مقادير الأعطيات لذلك فينقص عدد الحامية وثالثا ورابعا إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد فتضعف الحماية لذلك وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من مجاورها من الدول أو من هو تحت يديها من القبائل والعصائب »[2] .

وهكذا يأتى الانهيار للدولة عن طريق العصبية والجند والترف . وتضيف

---

(١) المقدمة ص ١٢٣ .

(٢) المقدمة ص ١٤٧ .

إلى هذا أن الدولة فى أولها تكون بدوية فيكون الانفاق معقولا ولذا لا يكون هناك امعان فى الجباية والاسراف . أما إذا عظم المال ، كما يقول لنا د. المكى الذى يرجح عامل الترف فى انهيار الدولة ، فإن نفقات السلطان وأصحاب الدولة تتضاعف وينتشر الاسراف فى الرعايا وتمتد أيديهم إلى أموال الدولة . ومن جهة أخرى يبدأ الجند فى التجاسر على السلطة فيضطر السلطان إلى مضاعفة مرتباتهم[1] وأسباب الانهيار فى رأينا تتداخل بعضها مع البعض الآخر ويؤثر الواحد منها فى الآخر بحيث يصعب فى الحقيقة معرفة أين البداية .

وقد يحدث أحيانا أن يطول عمر الدولة ، فالقانون الذى وضعه ابن خلدون والذى يحدد عمر الدولة بمائة وعشرين عاما له بعض الاستثناءات يقول ابن خلدون « فان صاحبها (يقصد صاحب الدولة) كثيرا ما يتخذ أجناده من زناته والعرب ويستكثر منهم ويترك أهل الدولة المتعودين للترف فتستجد الدولة بذلك عمرا آخر سالما من الهرم »[2] . ويقول ابن خلدون أيضا : « وتضعف الدولة المنقسمة كلها وربما طال أمدها بعد ذلك فتستغنى عن العصبية بما حصل لها من الصبغة فى نفوس أهل ايالتها وهى صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التى لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة فيستغنى بذلك عن قوة العصائب ويكفى صاحبها بما حصل لها فى تمهيد أمرها الاجراء على الحامية من جندى ومرتزق »[3] . اذن فالدولة قد تضعف فيها العصبية تماما ومع ذلك لا تنهار وذلك بسبب اعتياد الرعايا عليها .

لقد كون ابن خلدون نظريته عن طريق ملاحظة الدولة وتطورها عبر تاريخ

---

(١) عبد الرزاق المكى : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون ص ٢٠٠ .

(٢) المقدمة ص ١٤٨ .

(٣) المقدمة ص ٢٥٨ .

شمال أفريقيا فى العصور الوسطى . فلم تكن نظريته نظرية عقلية استنبطها من الفكر فقط ، ولذا فإنها ليست جامدة بل لها بعض الاستثناءات التى وضّحها فى المقدمة .

ويرى ساطع الحصرى أن ابن خلدون يقول بنظريتين حول مدة وجود الدولة . أطلق على الأولى اسم نظرية العمر وهى التى تخص الدول العادية ، وأما النظرية الأخيرة فهى نظرية الأمة وهى تدور حول أحوال « الدول العامة » و « الدول المتسعة النطاق » . لقد صحح ابن خلدون فى رأى الحصرى نظريته الأولى وأكملها بنظريته الثانية(١) . ونعتقد أن القول بأن ابن خلدون قال بنظريتين حول عمر الدولة مبالغة ، فإن النصوص تشير بوضوح إلى أن ابن خلدون يعتبر أن القانون الذى وضعه له بعض الاستثناءات لأنه قانون مستمد من الواقع ، والواقع لا يسير فى مسار واحد دائما ، وهذا سبب قوله بأن عمر الدولة قد يطول عن العمر المعتاد .

ويرى د . بدوى أن ابن خلدون حدد عمر الدولة بأربعة أجيال عمر كل منها أربعون سنة ، أى أن ابن خلدون كان صريحا وقال إن الدولة عمرها مائة وعشرون عاما ، وأنها مكونة من ثلاثة أجيال عمر كل جيل أربعون عاما(٢) . ووقع فى نفس اللبس الدكتور المكى فى كتابه عن ابن خلدون وهو بعنوان « الفكر الفلسفى عند ابن خلدون » .

ولقد رأى كثير من الباحثين أن الدولة تمر بثلاث مراحل وليست خمسا كما بيّنا . وأعتقد أنهم لم يخطئوا فى هذا ، إنما كل مافعلوه هو أنهم إختصروا بعض الأطوار . فقد أبقوا على طور التأسيس كما هو ، بينما أدمجوا طورى « الانفراد

---

(١) ساطع الحصرى : دراسات فى مقدمة ابن خلدون ـــ القاهرة سنة ١٩٥١ ص ٣٦٤

(٢) عبد الرحمن بدوى : مؤلفات ابن خلدون ـــ القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ٣١

بالمجد » و « الفراغ والدعة » فى طور واحد وأطلقوا عليهما اسم طور «نمو الدولة» وأدمجوا طورى « القنوع والمسالمة » و « التبذير » فى طور واحد هما طور « الهرم». ولقد فعلوا ذلك حتى يتضح الشبه بين أطوار عمر الدولة ومراحل عمر الانسان: فكلاهما يمر بمرحلة النشأة فالنمو فالهرم الذى ينتهى بالفناء. وكلاهما كائن حى يولد ويحيا ويموت. وكلاهما له بدء ونهاية ويخضع لعوامل النمو والفناء.

والهرم إذا بدأ ينخر فى الدولة فلا يمكن أن يتوقف إلا إذا فنت . ويشبه ابن خلدون الهرم بالأمور الطبيعية فكما أنه لا يمكن التحكم فى الأمور الطبيعية، ففى زمنه فعلا لم يكن تحكم الانسان فى الطبيعة وسيطرته عليها إلا فى أضيق الحدود نظرا لأن التكنولوجيا كانت فى مرحلة بدائية ؛ فكذلك لا يمكن وقف الهرم فهو أمر حتمى . يقول ابن خلدون : « قد قدمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه وبيّنا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها وإذا كان الهرم طبيعيا فى الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية »[1] .

---

(١) المقدمة ص٢٥٦

٢ — نظرة عصرية على الدولة وتطورها عند ابن خلدون

لقد رأى ابن خلدون أن الدولة قوة أعلى من المجتمع وليست قوة مندمجة فيه. رآها منفصلة عنه وأنها لا يمكن أن توجد إلا فى مرحلة معينة من تطور العمران. فالعمران البدوى أو ما قبله ليس به نظام الدولة، ولا توجد الدولة إلا فى العمران الحضرى. هى إذن نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره. ويرى ابن خلدون أيضا أن الدولة كلما مر الزمن عليها إنفصلت أكثر فأكثر عن بقية الشعب وأصبحت تمثل طبقة أعلى من طبقات الشعب، فالسلطان وحاشيته بعد أن يستقر لهم الملك يتخذون الجند المرتزقة ليدافعوا عنهم، وينفصلوا عن بقية الشعب وحديث ابن خلدون عن أثر الترف على الدولة يدور كله حول هذا المعنى. ومن العجيب أن يأتى مفكر عظيم بعد ابن خلدون بخمسة قرون ليقول نفس المعنى ولكن بطريقة أكثر وضوحاً وأكثر دقة. يقول انجلز فى أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة: «إن الدولة هى نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره، الدولة هى افصاح عن واقع أن هذا المجتمع قد وقع فى تناقض مع ذاته لا يمكنه حله، عن واقع أن هذا المجتمع قد أنقسم إلى متضادات مستعصية هو عاجز عن الخلاص منها، ولكيلا تقوم هذه المتضادات، هذه الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتنافرة بالتهام بعضها بعضا والمجتمع فى نضال عقيم، لهذا اقتضى الأمر قوة تقف فى الظاهر فوق المجتمع، قوة تلطف الإصطدام وتبقيه ضمن حدود «النظام». إن هذه القوة المنبثقة عن المجتمع والتى تضع نفسها مع ذلك فوقه وتنفصل عنه أكثر فأكثر هى الدولة»[١].

(١) انجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة - الطبعة الألمانية السادسة - ص ١٧٧ - ١٧٨ - نقلا عن لينين: الدولة والثورة - دار التقدم - موسكو ١٩٧٠ ص ٨.

والعمران البدوي عند ابن خلدون عندما ينتقل إلى المدن يصبح عمرانا حضريا، وتصبح المدينة هي أساس الدولة وتزدحم بالسكان . ولقد كان لماركس وانجلز نفس الرؤية بالنسبة لهـــذه النقطة . قالا في البيان الشيوعي : « لقد أخضعت البورجوازية الريف لقاعدة المدن . لقد خلقت مدنا ضخمة ووسعت دائرة سكان المدن بكثرة بالمقارنة إلى سكان الريف »(١) .

لقد درس كل من ابن خلدون وماركس وانجلز التاريخ والواقع ، وحاولوا أن يستخلصوا منهما نظرياتهم . لقـد قطـع التاريخ شوطا طويلا حتى يصل إلى عصر ماركس ، ولذا كان واقع القرن التاسع عشر غير واقع القرن الرابع عشر ومن هنا نجد طبعا كثيراً من الاختلافات بين هذين المفـكرين ، إلا أنه نظراً لأن الأساس واحد والمنهج واحد تقريبا فإننا نجد كثيراً من نقاط التشابه ، وهذا ما سنحاول بيانه .

يقول ابن خلدون إن القضاء على الدولة يكون بالعنف . ويقول انجلز نفس الكلام ، ولـكن بينما يرى ابن خلدون أن الدولة إذا ذهبت حلت محلها دولة أخرى تسير في نفس الطريق الذي سارت فيه الدولة السابقة ، يرى الماركسيون أن الثورة العنيفة تطيح بالدولة لتحل محلها أشكال اجتماعية جديدة ومختلفة تماما . يقول ابن خلدون متحدثا عن الذين يحاولون الإستيلاء على الدولة : « فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال تتـكرر وتتصل إلى أن يقع لهم الإستيلاء والظفر بالمطلوب »(٢) . ويقول انجلز : « إن العنف يلعب كذلك في التاريخ دوراً آخر... دوراً ثورياً وهو كما قال ماركس المولد لـكل مجتمع قديم حامل بمجتمع جديد ...

---

(١) K. Marx and Engels : Manifesto of The Communist Party U.S.S.R. — 1949, p. 50.

(٢) المقدمة ص ٢٦٠ .

والعنف هو ترك الإدارة التى بواسطتها تشق الحركة الإجتماعية لنفسها الطريق وتحطم الأشكال السياسية المتحجرة والميتة »[1] .

ويقول ايف لاكوست إن التحليل الخلدوني لنمو وأفول الدولة له فائدة كبيرة إذ أنه يكشف لنا عن لعبة العوامل الداخلية فالسلطان عندما يصل إلى العرش عليه أن يحطم القوة التى كونت الامبراطورية وهى العصبية ، كما رأينا فى الفصل السابق، وذلك ليحول سلطته من سلطة زعيم قبيلة إلى سلطة مطلقة[2] .

لقد رأى ابن خلدون أن التاريخ عبارة عن سلسلة من الدول تسير كل منها فى حلقات متتابعة ، وتتشابه هذه الدول فى مراحلها المختلفة وفى أعمارهم وتقوم الواحدة على أنقاض الأخرى وهكذا . ويقول لنا د . محمد على نشأت أن هذه الفكرة قال بها الكثير من المفكرين مثل أرسطو الذى قال بالحلقات المفرغة : فالديمقراطية والديكتاتورية والارستقراطية تتتابع على مر التاريخ . ويرى ماركس أن المجتمع فى البدء لا توجد به طبقات ، ثم يأتى زمن تسود فيه الفروق الطبقية ثم يعقب ذلك زوال تلك الطبقات والرجوع إلى نظام الطبقة الواحدة عن طريق الثورة[3] .

ويتساءل لاكوست عن سبب قول ابن خلدون بأن كل دولة تبدأ الدورة من جديد ولا تواصل ما بدأته الدولة السابقة ويجيب أن السبب فى ذلك هو ثغرات فى فكر ابن خلدون :

---

(١) انجلز : عند دوهرينج ،الطبعة الألمانية الثالثة ص١٩٣ — نقلا عن لينين : الدولة والثورة — دار التقدم — موسكو سنة ١٩٧٠ — ص ٢٥ .

(٢) Y. Lacoste : Ibn Khaldoun — p. 155.

(٣) محمد على نشأت — الفكر الاقتصادى عند ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٤٤ ص ١٩١ .

١ — قوله بالتطور الدائرى للعمران فى وقت قصير .

٢ — إعطاؤه أهمية كبيرة للأسباب الاجتماعية والسياسية للتدهور .

٣ — عدم إهتمامه بتطور القوى الإنتاجية(١) .

ونحن وإن كنا نوافقه على المأخذ الأول ، فانا لا نوافقه على المأخذ الثانى ، فأبن خلدون فى رأينا يذهب إلى أن سقوط الدولة إنما يكون بسبب التدهور السياسى والاقتصادى فى نفس الوقت وليس التدهور السياسى وحده . يقول فى المقدمة : « ان مبنى الملك على أساسين لابد منهما فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند والثانى المال الذى هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال ، والخلل إذا طرق الدولة طرقها فى هذين الأساسين »(٢) .

أما من حيث عدم اهتمام ابن خلدون بتطوير القوى الإنتاجية فالعكس هو الصحيح . إن الاختلاف الموجود بين العمران البدوى والعمران الحضرى يرجع فى الحقيقة إلى اختلاف قوى الإنتـــاج وإلى تطورها . فالعمران البدوى يتميز بالزراعـة والرعى بينما يتميز العمران الحضرى بالصناعة التى تتطلبها إحتياجات الحياة فى المدن . أليس هذا اهتماماً بتطور الإنتاج عموماً ؟ وإذا كان ابن خلدون لم يهتم بتطور قوى الإنتاج اهتمام مفكرى القرن العشرين بها فلأنه عاش فى القرن الرابع عشر قبل الثورة الصناعية وبالتالى قبل أن تحدث طفرة فى تطور قوى الإنتاج؛ ولذا كان التطور الذى يمكن أن يوجد فى عصره غير محسوس على الإطلاق بحيث يلتفت إليه . ويعود لاكوست فيلتمس لإبن خلدون العذر فى ذلك قائلا إنها على كل حال ليست ثغرات خطيرة فى فكر ابن خلدون .

---

(١) Y. Lacoste : Ibn Khaldoun — p. 130.

(٢) المقدمة ص ٢٥٧ .

ويجب أن نلاحظ أن مفكرنا عندما يدرس تطور الدولة لا يفعل ذلك من خلال التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي للشعب ، بل من خلال تطور القبيلة الحاكمة أو من خلال الطبقة التي يكونها السلطان وحاشيته .

والطبقة المستغلة هي التي تنتصر دائما على الطبقة الارستقراطية عند ابن خلدون ويقول لنا د . مكى أن ابن خلدون يعد فيلسوفا للقوة لأن نظرياته سواء في الدولة أو في الحروب تمجد القوة القائمة على العصبية[1] . ونحب أن نشير إلى أن إبن خلدون عندما يتعرض لتطور الدولة يفعل ذلك من جميع النواحي ، سواء كان التطور من الناحية السياسية أو من الناحية الإجتماعية أو الاقتصادية أو من حيث تطور الأخلاق والقيم .

ويعتقد بوتول أن ابن خلدون يأخذ بالنظرية الديمقراطية كأفضل شكل من أشكال الدولة ودليله على ذلك قول ابن خلدون ان الإنفراد بالحكم من جانب السلطان يضعف العصبية ثم يضعف اقتصاد البلاد ويؤدى إلى إنهيارها من جميع الوجوه وإلى فنائها[2] .

وهناك من يهاجم ابن خلدون قائلا إن تطور الدولة عند ابن خلدون تطور دائرى دائما : وبناء على هذا لا يحدث أى تطور في المجتمع الإنسانى أو بمعنى أصح أى تقدم وأعتقد في الحقيقة أنه يجب أن نفرق بين تطور الدولة وتطور المجتمع الإنسانى ككل ، وهو الذى عرضنا له في الفصل الثالث ونعتقد أن التطور عند ابن خلدون يتخذ شكلا حلزونيا تمثل كل دولة دائرة من دوائره وتتقدم مجموعة هذه الدوائر فيه إلى الأمام . ولذلك فإنا لا نوافق محسن مهدى

---

(١) عبد الرازق المكى : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون ص ٢٤٩ .

(٢) Gaston Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale, Paris 1930, p. 65.

عندما يقول إن حياة الدولة وحياة الحضارة متلازمتان[1] .

لقد كان ابن خلدون متشائماً في نظرته لتطور الدولة وركز جل اهتمامه على انهيار الدولة : أسبابه وكيفية حدوثه كأنه يدرس أطوار الدولة المختلفة من أجل توضيح كيفية حدوث الانهيار . وإذا كنا قد أسهبنا في الكلام عن الطور الخامس وهو طور الانهيار فلأنه أهم الأطوار عند ابن خلدون. ولكن لماذا هذه النظرة التشاؤمية؟ أعتقد إن ظروف عصره والحياة التي عاشها هي المسئولة عن ذلك .

كان ابن خلدون رجل سياسة سبر أغوار دنيا السياسة في العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر ، ورأى الانهيار والضعف اللذين يسودان العالم الإسلامي عموماً، ولاحظ بالذات تراجع رقعة العمران الإسلامي العربي في الأندلس تحت ضغط الأسبان ، رأى كل شيء ينهار فقال إن الدولة دائماً تنتهي بالانهيار الكامل . ولابد أن ابن خلدون كان يشعر بالمرارة ، ولابد أنه كان يقول لنفسه وهو يكتب المقدمة كما يقول لنا د . طه حسين « إن القوانين التاريخية التي أعلن عنها تدعو للأسف ولكن هكذا يسير العالم ! »[2] .

(1) M. Mahdi : Ibn Khaldoun's philosophy of history, London 1957, p. 204.

(2) T. Hussein : La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun Paris 1918, p. 78.

خاتمـــة

كان الهدف من هذه الدراسة هو إلقاء نظرة عصرية على فكر ابن خلدون ، هذا المفكر العبقرى ، الذى ما زال العالم يدرس كتاباته حتى الآن ، ويكتشف فيها دائما ما يبهره ، دون انتزاعه مع ذلك من خلفياته الفكرية ، ومن ظروف عصره التاريخية . وقد حرصنا كل الحرص ، طوال الدراسة على تدعيم آرائنا وتحليلاتنا بالنصوص لأننا توقعنا أن ما أبرزناه من آراء لابن خلدون قد يصدم بعض القراء الذين قد يذهبون إلى استحالة صدور مثل هذه الآراء عن المفكر العربى الكبير ، بل إلى استحالة صدورها عن أى مفكر فى القرون الوسطى .

ولقد قسمنا البحث إلى ستة فصول تناولنا فى الأول منها « حياة ابن خلدون ومؤلفاته » . وذلك لأننا نعتقد أن دراسة حياة أى مفكر تساعد على فهم أفكاره وينطبق هذا بالذات على ابن خلدون الذى عاش حياة حافلة عريضة ، واحتك بصناع التاريخ ، ووضع منهجا جديداً لدراسة التاريخ . وقصدنا من دراسة مؤلفاته أن نبين جوانب فكره المتعددة وما أكثرها .

أما الفصل الثانى فكان لإثبات أن « ابن خلدون فيلسوف التاريخ » . فالفكرة الشائعة عنه أنه مؤسس علم الاجتماع ، وقليل جدا من الأبحاث هى التى تدور حول فلسفته التاريخية رغم عظمتها . ولقد أثبتنا فى هذا الفصل ، معتمدين على نصوص المقدمة ، أن ابن خلدون كان أولا وقبل كل شىء فيلسوفا للتاريخ . كما تناولنا منهجه فى دراسة التاريخ ونقده للمناهج السابقة على منهجه ، وأوضحنا إلى أى حد كان هذا المنهج علميا ودقيقا ، وعصريا إلى درجة كبيرة .

أما الفصل الثالث فقد عقدناه لشرح « تطور التاريخ عند ابن خلدون » .

وأبرزنا فيه فقرة فى المقدمة تشير إلى أن ابن خلدون تنبه إلى تطور الكائنات الحية ، وإلى تطور الإنسان عن القرد ، وبذلك يكون مفكرنا الكبير قد بشر بنظرية داروين الشهيرة عن أصل الأنواع . والتطور عند ابن خلدون ديالكتيكى تماماً ، وهذا جانب عصرى من فكره . وعرضنا أيضا العوامل المختلفة التى تؤثر فى تطور التاريخ عند ابن خلدون وأهمها العوامل الاقتصادية والطبيعية والدينية .

أما الفصل الرابع فقد بحثنا فيه « الفكر الاقتصادى عند ابن خلدون وأهميته فى تطور التاريخ » . وقد ظهر للقارىء فى هذا الفصل ، أن ابن خلدون قال بأفكار اقتصادية هامة تمد مفاهيم رئيسية فى دراسة الاقتصاد فى عصرنا الحديث مثل قانون تقسيم العمل ، ومفهوم القيمة ، ونظرية الأثمان ، وظهر أيضا أن ابن خلدون قال بالاقتصاد الحر قبل آدم سميث .

أما الفصل الخامس فقد تناول « العصبية » باعتبارها من أهم وأطرف مفاهيم ابن خلدون ، وهمزة الوصل بين فلسفته فى التاريخ وفلسفته السياسية ، وباعتبارها أساس قيام الدول ، وأهم محرك للتاريخ فى رأى مفكرنا العربى العظيم . ولقد عرفنا العصبية وأوضحنا دورها السياسى والاجتماعى .

وفى الفصل السادس والأخير ، وهو بعنوان « الدولة وتطورها عبر التاريخ » قمنا بدراسة مفهوم الدولة عند ابن خلدون لأنه كان يرى أن الدولة هى الإطار المناسب والضرورى للحياة الاجتماعية الانسانية . وتناولنا أطوار الدولة المختلفة فى رأيه : طور التأسيس ، فطور الانفراد بالملك ، فطور الفراغ والدعة ، فطور القنوع والمسالمة ، وأخيرا طور الإسراف والتبذير . وهذه الأطوار غالباً ما تمر بها أية دولة . فالدولة تبدأ قوية لأنها تكون فى هذه الفترة ما تزال محتفظة بصفات الحياة البدوية وأسلوبها ، وتنتهى عندما تنغمس فى ترف ورخاوة الحياة المدنية . ولقد مجّد ابن خلدون البداوة ورأى أنها هى التى تحفظ الصفات الإنسانية العظيمة ،

أما الحياة المدنية فهى التى تقضى عليها تماما . والدولة عنده تخضع لتطور حتمى فهى تنشأ بدوية ، ثم تنمو وتصل إلى ذروة قوتها وحضارتها المدنية ، ثم تبدأ فى الإنهيار حتى تفنى لتبدأ دولة جديدة بدلا منها . ولقد قارنا فى هذا الفصل بين مفهوم الدولة وتطورها عند ابن خلدون ، ومفهوم الدولة وتطورها عند الماركسيين. وما فعلنا ذلك إلا لشدة التشابه بينهما .

وكل ما نرجوه أن نكون قد وفقنا فى إلقاء بعض الأضواء على ابن خلدون باعتباره فيلسوفا للتاريخ ، وفى اظهار بعض طرافة مفكرنا العربى الأصيل الذى بدت لنا آراؤه فى كثير من الأحيان أنها لا تمت إلى فكر العصر الوسيط ، وأنها لشدة جدتها وعصريتها تنتمى بالأحرى إلى القرن العشرين .

المراجـــع

أولا : مراجع باللغة العربية

١ — كتب ورسائل جامعية :

١ — ابن خلدون (عبد الرحمن)

مقدمة ابن خلدون — طبعة ثانية — طبعة المطبعة الادبية — بيروت سنة ١٨٨٦ .

٢ — ابن خلدون (عبد الرحمن)

مقدمة ابن خلدون — نشر وتحقيق وتقديم د. على عبد الواحد وافى — طبعة ثانية — لجنة البيان العربي سنة ١٩٦٥

٣ — ابن خلدون (عبد الرحمن)

التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا — عرض وتعليق محمد ابن تاويت الطنجى — لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥١

٤ — ابن خلدون (عبد الرحمن)

لباب المحصل فى أصول الدين — نشر وتحقيق الأب الأوغسطيني لوسيانو روبيو — منشورات معهد مولاى الحسن — دار الطباعة المغربية سنة ١٩٥٢

٥ — ابن خلدون (عبد الرحمن)

كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر — طبعة بولاق سنة ١٨٧٦

٦ — ابن خلدون (عبد الرحمن)

تاريخ ابن خلدون — تعليق الأمير شكيب بارسلان — الناشر محمد الحبابى سنة ١٩٣٦

٧ — جرجى زيدان

تاريخ آداب اللغة العربية — مطبعة الهلال سنة ١٩١٣

٨ — د . حنا الفاخورى وخليل الجر

تاريخ الفلسفة العربية — جزءان — دار المعارف — بيروت — الجزء الأول سنة ١٩٥٧ - الجزء الثانى سنة ١٩٥٨

٩ — دى بور (ت . ج)

تاريخ الفلسفة فى الإسلام — ترجمة د . عبد الهادى أبو ريدة — لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨

١٠ — روزنتال (فرانز)

علم التاريخ عند المسلمين — ترجمة د . صالح أحمد العلى — مراجعة محمد توفيق حسين - مكتبة المثنى — بغداد سنة ١٩٦٣

١١ — ساطع الحصرى

دراسات عن مقدمة ابن خلدون — مكتبة الخانجى — القاهرة سنة ١٩٦١

١٢ — د . طه حسين

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية — تحليل ونقد — ترجمة محمد عبد الله عنان — الطبعة الأولى — لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٢٥

١٣ — د . عبد الرحمن بدوى

مؤلفات ابن خلدون — منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية — القاهرة سنة ١٩٦٢

١٤ — د . عبد الرازق المكى

الفكر الفلسفى عند ابن خلدون — الأسكندرية سنة ١٩٧٠

١٥ ـ د . عبد العزيز عزت

فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع ـ مؤلفات الجمعية المصرية لعلم الاجتماع القاهرة سنة ١٩٥١

١٦ ـ د . على عبد الواحد وافى

عبد الرحمن بن خلدون ـ سلسلة أعلام العرب ـ سنة ١٩٦٢

١٧ ـ د . عمر فروخ

كلمة فى ابن خلدون ومقدمته ـ سلسلة دراسات قصيرة فى الآدب والتاريخ والفلسفة ـ بيروت سنة ١٩٤٣

١٨ ـ د . قدرى حافظ طوقان

الخالدون العرب ـ دار العلم للملايين ـ بيروت سنة ١٩٥٤

١٩ ـ كار (ادوارد)

ما هو التاريخ ـ ترجمة د . أحمد حمدى محمود ـ الإدارة العامة للثقافة سلسلة الآلف كتاب ـ سنة ١٩٦٢

٢٠ ـ لينين (فلاديمير)

الدولة والثورة ـ دار التقدم ـ ـ موسكو سنة ١٩٧٠

٢١ ـ لينين (فلاديمير)

ماركس ـ انجلز ـ الماركسية ـ دار التقدم ـ موسكو سنة ١٩٦٨

٢٢ ـ لينين (فلاديمير)

مصادر الماركسيه الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة ـ دار التقدم ـ موسكو سنة ١٩٧٠

٢٣ ــ لينين (فلاديمير)
مختارات لينين ــ ٤ أجزاء ــ دار التقدم ــ موسكو سنة ١٩٦٨
٢٤ ــ ماركس (كارل)
رأس المال ــ نقد الاقتصاد السياسي ــ جزءان ــ ترجمة محمد عيتانى
مكتبة المعارف ــ بيروت سنة ١٩٥٦
٢٥ ــ ماركس (كارل) وانجلز (فريدريك)
الايديولوجية الألمانية ــ ترجمة جورج طرابيشى ــ دار دمشق للطباعة
والنشر ــ سنة ١٩٦٦ .
٢٦ ــ محمد أحمد أبو زهرة
المذاهب الإسلامية ــ الألف كتاب ــ العدد ١٧٧ ــ إدارة الثقافة
العامة بوزارة التربية والتعليم بمصر .
٢٧ ــ د . محمد طه بدوى
تنظير السياسة ــ المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر ــ الاسكندرية
سنة ١٩٦٨ .
٢٨ ــ د . محمد عبد الله عنان
ابن خلدون ــ حياته وتراثه الفكرى ــ طبعة ثانية ــ القاهرة
سنة ١٩٥٣ .
٢٩ ــ د . محمد على نشأت
الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون ــ القاهرة سنة ١٩٤٤ .
٣٠ ــ د . محمد لطفى جمعه
تاريخ فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب ــ مطبعة المعارف القاهرة
سنة ١٩٢٧ .

٣١ ــ د . مصطفى عبد الرازق

تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة سنة ١٩٤٤ .

٣٢ ــ د . يحي هويدى

الفلسفة فى الميثاق ــ المكتبة الثقافية ــ العدد ١٣٣ ــ الدار المصرية للتأليف والترجمة سنة ١٩٦٥ .

٢ ــ دوائر المعارف :

٣٣ ــ دائرة معارف البستانى ــ المجلد الأول ــ بيروت سنة ١٨٧٦ .

٣٤ ــ الموسوعة العربية ــ دار ريحانى للطباعة والنشر ــ بيروت .

٣ ــ مؤتمرات :

٣٥ ــ أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد فى القاهرة من ٢ــ٦ يناير ١٩٦٢ منشورات المركز القوى للبحوث الاجتماعية والجنائية ــ القاهرة سنة ١٩٦٢ .

٤ ــ مقالات :

٣٦ ــ جارودى (روجيه)

ابن خلدون ــ مجلة الهلال

٣٧ ــ رشدى صالح

لم أزيف التاريخ ولم أخن الأمانة العلمية عندما قلت : هذه الرجل سبق فلاسفة العصر الحديث ، وشهودى على ما أقول أكبر علماء أوروبا وأمريكا ـ الجمهورية ٢ سبتمبر ١٩٦١ .

٣٨ — رشدى صالح

سر عبقرية ابن خلدون أنه تلميذ عبقرى للحضارة العربية — لم ينقل عن أوروبا القديمة أو الوسيطة — الجمهورية ١٦ سبتمبر ١٩٦١ .

٣٩ — د . لويس عوض

عبد الرحمن بن خلدون — الجمهورية ١٥ سبتمبر ١٩٦١ .

٤٠ — د . لويس عوض

عبد الرحمن بن خلدون — الجمهورية ٢٢ سبتمبر ١٩٦١

ثانيا ـ مراجع باللغات الأجنبية

١ ـ كتب :

1—Adoratsky, V.: Dialectical Materialism-International Publisher. New York, 1934.

2—Afanasyev, V.: Marxist Philosophy - Progress Publishers - Moscow, 1968.

3—Aron (Raymond) : La philosophie critique de l'histoire - Collection. Points - 1970.

4—Aron (Raymond) : Les étapes de la pensée sociologique - N.R.F. Editions Gallimard - 1967.

5—Bigo (Pierre) : Marxisme et humanisme - Introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx - P.U.F. 1954.

6—Bouglé, C. : Qu'est-ce que le sociologie? 5ème édition - Felix Alcan - Paris, 1925.

7—Bousquet, G.H. : Ibn Khaldoun, les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima - Glassés et traduits - Editions Marcel Rivière et Cie, 1965.

8—Bouthoul, G.: Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale-Paris 1930.

9—Brochelmann (Carl) : Histoire des peuples et des états islamiques - Payot - Paris 1949.

10—Cairns (Grace) : Philosophies of history - Editions Peter own, 1963.

11—Cuvillier (Armand): Introduction à la sociologie-4ème édition, Collection Armand Golin - Paris, 1949.

12—Duplessy (Lucien) : L'Esprit des civilisation, les lois de leur naissance, de leur vie et de leur mort - Paris, 1955.

13—Durkheim (Emile) : Sociologie et philosophie - Paris 1924.

14—Duverger, M. : Sociologie politique - Paris 1967.

15—Dville (Gabriel) : Le Capital - résumé et accompagné d'un aperçu sur le socialisme scientifique - Paris 1934.

16—Ezzat (Abdel Aziz) : Ibn Khaldoun et sa science sociale- Université de Fouad 1er - Le Caire 1947.

17—Flint (Robert) : History of the philosophy of history - Editions W. Blackwood and Sons Ltd. - 1894.

18—Garaudy, R. : Karl Marx - Editions Seghers - 1964.

19—Gouhier, H : L'histoir et sa philosophie - Librairie philosophique.

20—Gurvitch (Georges) : Traité de Sociologie - Paris 1962.

21—Gurvitch (Georges). : Le Vocation actuelle de la sociologie - P.U.F. - Paris 1950.

22—Hemsoë, G. : An account of the great historical work of the African philosopher - London 1832.

23—Huart, Cl. : Littérature Arabe - Librairie Armand Colin - Paris 1902.

24—Hussein (Taha) : La Philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun - Etude analytique et critique - Paris 1918.

25—Issawi (Charles) : An Arab philosophy of history - London 4th. Impression, 1963.

26—Lacoste (Yves) : Ibn Khaldoun - naissance de l'histoire, passé du tiers - monde - François Maspero - Paris 1966.

27—Lahbabi, M.A. : Ibn Khaldoun - Présentation, Choix de textes, Bibliographie - Editions Seghers - 1968.

28—Laurent, F. : La philosophie de l'histoire - Paris 1870.

29—Lefebvre, H. : Sociologie de Marx - 2ème édition - Collection Sup. P.U.F.

30—Lénine, V.: Oeuvres choisies - 2 Volumes - Editions en langues étrangères - Moscow.

31—Machiavel (Nicolas) : Le Prince - Edition R. Simon - Paris 1936.

32—Mahdi (Muhsin) : Ibn Khaldoun's philosophy of history - A study in the philosophic foundations of the science of culture - Georges Allen and Unwin Ltd. - London 1957.

33—Mahmassani (Sobhi): Les idées économiques d'Ibn Khaldoun-Essai historique, analytique et critique - Lyon 1932.

34—Marx (Karl) : Misère de la philosophie - Editions Sociales - Paris, 1946.

35—Marx, K. and Engels, F. : Manifesto of the communist party-U.S.S.R. - 1949.

36—Mendras (Henri) : Eléments de sociologie - Collection U. Armand Colin - Paris, 1967.

37—Montesquieu, Ch. : De l'esprit des lois - Editions Garnier Frères - Paris, 1910.

38—Nicholson, R. : A litterary history of the Arabs - Cambridge University, 1930.

39—Podossetnik, V. and Yakhot, O. : Précis de materialisme dialectique - Editions du Progrès - Moscow.

40—Provençal (Lévi) : La civilisation Arabe en Espagne - Collection Islam d'hier et d'aujourd'hui - 3ème édition - Paris 1961.

41—Rabi (Muhammed Mahmoud) : The political theory of Ibn Khaldoun - Leiden 1967.

42—Rosenthal (Erwin) : Ibn Khaldoun: A North African Muslim thinker of the fourteenth century-Manchester University, 1940.

43—Russel (Bertrand): Histoire des idées au 19ème siècle-Liberté et organisation - traduit de l'anglais par A.M. Petit Yean - N.R.F. Paris, 1951.

44—Schmidt, N.:: Ibn Khaldoun historian, sociologist and philosopher - New York, 1930.

45—Sédillot, L.A. : Histoire universelle - Hachette - Paris 1854.

46—Seignobos (Charles) : La méthode historique appliquée aux sciences sociales - F. Alcan - Paris, 1901.

47—Slane (Baron de) : Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun-traduits en français et commentés - 3 volumes - Paris 1863-1865-1868.

48—Sourdel (Dominique and Janine) : La civilisation de l'Islam classique - Collection des grandes civilisations - Arthaud - Paris, 1968.

49—Toynbee (Arnold) : A study of history - Volume III - Oxford University Press - London, 1948.

50—Toynbee (Arnold) : L'histoire, un essai d'interprétation - Volume I à VI de "A study of history" - Abrégé par Somervel - Traduit par Elizabeth Julia - N.R.F. - Paris, 1951.

51—Vaux (Cara de) : Les penseurs de l'Islam - tome I - Librairie Paul Geuthner - Paris, 1921.

52—Walsh, H. : An introduction to philosophy of history-Oxford University - London, 1953.

53—Yakhot, O. : Qu'est-ce que le matérialisme dialectique? - Editions de Moscow - Série Essais et documents.

٢ — دوائر معارف :

54—Encyclopédia American - Volume XIV - U.S.A. - 1962.

55—Encyclopédia Britannica - Volume XII - U.S.A. - 1966.

56—Encyclopédia de l'Islam - Tome II - 1927.

57—Grand Larousse Encyclopédique-Tome III - Librairie Larousse- Paris, 1960.

٣ ـ مقـــالات :

58—Alam (Manzoor) : Ibn Khaldoun's concept of the origin, growth, and decay of cities - Islamic Culture - Volume XXXIV No. 1.

59—Gibb, H.A.R. : The islamic background of Ibn Khaldoun's polotical theory - Bulletin of the school of oriental studies, Volume VII - Part 1 - London 1933 - 1935.

60—Khourye (Yosé) : Une traduction - portugaise de la Moqaddima d'Ibn Khaldoun-Mélanges - No. 7, 1962 - Institut Dominicain d'études orientales du Caire.

61—Prakash, B. : Ibn Khaldoun's philosophy of history - Islamic culture - Volume XXVIII - No. 1 and Volume XXIX No. 1

رقم الايداع بدار الكتب المصرية
١٩٧٩/٢٩٠٩ م
الترقيم الـدولى
٩٧٧ ـ ٧٢٥٧ ٩٩ ـ ٦